النفحة العنبرية

في الأجوبة السكيرجية

﴿ للاستاذ العارف والملاذ الراسخ في العلوم ﴾

والمعارف سيدى الحاج احمد سكيرج ابن

الحاج العياشى الخزرجى الأنصارى

امد الله فى وقته مع صلاح

الحال فى الحال والمآل آمين

(هذا كتاب لو علمت بنفعه ٭ لشريته بالروح لا بالمال)

(فأدم عليه الحرص واعمل بالذى ٭ قد خط فيه تفز بحسن مآل)

﴿ الطبعة الاولى سنة ١٣٥٢ بنفقة ﴾

المقدم محمد سعيد على أفندى المالكى التجانى

من خاصة أصحاب العارف بالله سيدى أحمد سكيرج رضى الله عنه

صندوق بوستة رقم ٢١ مصر

﴿ مطبعة الصدق الخيرية بجوار الازهر بمصر ﴾

﴿ لصاحبها الشيخ اسماعيل عبد الله المغربى الصاوى ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وصلى الله على سيدنا محمد الفاتح الخاتم وآله وصحبه وسلم﴾

حمداً لمن دل وجودنا على وجوده وفى كل شىء له آية تدل على انه الواحد والشكر له على عميم فضله وجوده فانه أوجدنا على غير مثال سابق فكنا على مانحن عليه وفق بما فى علمه من صور وحقائق وكان ولا شىء معه وهو الآن على ماعليه كان ولا زمان ولا مكان ذاته لا تماثلها ذات وصفاته لا تشابهها صفات ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ليس بجرم فيكون محسوسا ولا بمعنى فيقوم بسواه لكونه قيوما قدوساً لا إله الا هو أرسل الينا سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم مرشداً بالحق بين الخلق فقد

(دعا إلى الله فالمستمسكون به * مستمسكون بحبل غير منفصم)

فكان بالمؤمنين رحيما

لم يمتحنا بما تعي العقول به * حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

فصل اللهم عليه فى حضرة قدسك صلاتك التى صليت بها على نفسه بنفسك فنحن عاجزون عن القيام بالصلاة عليه وسلم عليه تسليما كثيراً وارض اللهم عن آله الذين وده فى ودهم وحبه فى حبهم

(آل النبي لهم فى نفس نسبتهم * قدر سما ماله فى المجد غايات)

(فالأولياء وان جات مراتبهم * فى رتبة العبد والسادات سادات)

ورضى الله عن مواليهم فى العالمين وعن التابعين لهم باحسان إلى يوم الدين

(أما بعد) فانه ألقى إلى كتاب كريم من حضرة من حل من قلبنا محل

كرامة واتصلت الرابطة بيننا بحبل الود الذى نرجو من الله أن يديمه إلى يوم القيامة السيد الماجد (عبد العزيز الدباغ بن محمد عبد الماجد) وهو من أعز أحبابنا بقطر السودان المصرى زاد الله فى معناه وبلغه فى الدارين متمناه وعند ما فتحته انفتح فى وجهى السرور وانشرحت بقرآته منا الصدور إلا أنه أطال فيه حبل الثناء على مغضيا عن عيوب توفرت لدى وما إخاله إلا مغتراً بما نسبه الأحباب والاخوان إلى مع أنى

(لست شيئاً أرى ولا بعض شىء * غير أن الكريم جاد وأعطى)
(فحبـــانى بمن أحب وداداً * وعلى عيـــبى المحقق غطـــى)

وقد التمس منى الجواب عن مسائل ظن أننى أحسن الجواب عنها قائلا أنه عرضها بعضهم على العلماء بقطرهم فلم يقدم أحد منهم على الاجابة فضلا عن الشروع فيها ومنعه مانع التقصير أو القصور عنها راجيا منى كشف قناع المشكل لظهور الجهل وتفاقم المحن وقرب هجوم أشراط الساعة الكبرى ولا حول ولا قوة الا بالله وما علم أنى من أجهل القوم وجوابى عن مثل هذه المسائل مما أستحق عليه اللوم لقصور الباع وقلة الاطلاع ولا عندى إلا مجرد الشهرة بين إخوانى وأخشى أن يكون حظى من الله لسانى قائلا اللهم اجعلنى فوق ما يظنون واغفر لى مالا يعلمون ولا تؤاخذنى بما يقولون

(فمن كان مثلى ظنه الناس فاضلا * ويعلم أن الفضل عنه بعيد)
(أيجمل أن يغتر يوما بمدحهم * فيحمل إثماً ماعليـــه مزيد)

وبعد ما اطلعت على هذه المسائل وتحققت بما فيها من المشاكل قدمت رجلا وأخرت أخرى هل أجيب عنها أولا وظهر لى أن ترك الجواب

عنها أولى ولكن خشيت انكسار خاطر هذا المحب الذى أسعى فى جبر
خاطره بما أمكننى قياما بحق صدق الحب معترفا بأنى لست للجواب
عنها أهلا وإن كان خطبها عند غيرى سهلا وعزمت على الاجابة
للجواب عما يتعلق من هذه المسائل بالطريقة التى أنا عليها سالك ولا أدخل
بنفسى بالجواب عن غيرها فى أضيق المسالك فانها قد اشتملت على مشاكل
وأغلوطات من فن الحكمة والمنطق وعلم الكلام والنحو والبيان والاصول
والفقه والتصوف وغير ذلك ورأيت أن الاشتغال بما تركته من هذه
الفنون سيما الآلية منها يشغلنى عما فيه نفعى ونفع إخوانى والمشغول
لا يشغل ثم رأيت أن الجواب عن البعض منها دون البعض غير مناسب
على أن ذلك ليس من قصد السائل الراغب مع أنه سماها قبل الوجود
بالنفحة العنبرية فى الأجوبة السكيرجية فلم يسعنى الا المسارعة لذلك
وها أنا ذا أساعده بالجواب غير متأنق فى الخطاب وعلى الله قصد السبيل
وهو حسبنا ونعم الوكيل وقد سنح لى أن أصدرها ببساط بسطت فيه
ما اختلج فى الصدر من شأن هذه المسائل وما انبعث فى خلدى من
حالة السائل وما توفيقى الا بالله والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

﴿ بساط مبسوط بأدب السائل والمسئول منوط ﴾

إعلم أن الأسئلة التى تكون مثل هذه المسائل يحتاج فى إيضاحها
إلى تمهيدات ومقدمات من الفن الذى اختزل السائل منه سؤاله ليتضح
الجواب بالفن المرجوع إلى تحقيق ذلك فيه بقواعده لاقناع السائل
الذى يلقيها على المسؤل اختباراً له أو استفادة منه وليس بغريب أن
يفهم المسؤل من نص السؤال مالم يقصده السائل فيجيبه عما فهمه لا عن

مقصوده فيتسارع إلى تخطئته فى الجواب ولا يكون مصيباً عنده إلا إذا وافق نظره وفهم منه ماقصده ولذلك لا ينبغى التسارع للجواب أيضاً الا بعد استفهام السائل عما قصده فيما يحتمل المعانى المختلفة القصد لدفع الايرادات وقد انطوت هذه المسائل على بعض ما هو من هذا القبيل ففهمنا من ذلك ما عسى أن يكون مقصوداً للسائل فأجبناه على حسب ما فهمناه من غير استفهامه عن مقصوده فان كان مطابقا للمقصود فذاك وإلا فان السؤال يحتمل الوجه الذى كشفنا عنه الحجاب ولقد كان الأليق بنا الاقتداء بعلمائكم الذين عرض عليهم السائل هذه الأسئلة فلم يجيبوه عنها فحملتم إعراضهم عن الجواب عنها على مانع التقصير أو القصور وإنى أحاشى جنابهم عن أن يكون هذا المانع ملماً بساحتهم فان منهم الأعلام الذين رفرفت منهم فى أفق العلوم الأعلام ولا إخال المانع من الجواب إلا ما شموه من رائحة اختبار السائل لهم لكون جلها من قبيل الاغلوطات أو السفسطة التى توقع فى إيهامات وإبهامات على أنه ليس تحتها فائدة مهمة تنكشف برفع النقاب عنها ولا شك أن السائل عن هذه الأغلوطات إما أن يكون عارفا بها فلا معنى للسؤال عنها سوى قصد التعجيز والامتحان أو يكون غير عارف بها وهو ممن لا إلمام له بفنها فجواب هذا لا يجديه نفعاً لكونه ينبغى أن يكون الكلام مع من يكون خائضا فى هذه الفنون ولو فى مباديها ليستفيد فى الجملة مما يتقرر فى الجواب مراعاة لاصطلاح الفن الذى يخوض فيه على أن من له إلمام بالفن المنتزع منه السؤال يستغنى بقواعد الفن عن الجواب ولكن إفراغها فى القالب الذى صاغها فيه من التمويه يدل

على أن مقصوده ما ذكرناه من قصد الاختبار على أنها ليست من المستملحات اللطيفة فلا هي من الألغاز التي تلقى في مجالس الأدب لاستراوح النفس والاستنهاض بها من حضيض الحس لعالم المعنى في حضرات الأنس وإنما جلها من قضايا يحتاج فيها إلى بسط في فهاوإلى شرح مبين لمتنها وغالبها أغلوطات فهي في حيز من يسئل عن لون اللبن مثلا هل هو أحمر أو أزرق مع أن لونه أبيض ناى فائدة في هذه المسئلة ونحوها أو في الجواب عنها سوى تضييع الوقت في لا طائل ولولا تحققي بسلامة صدركم ورفعة قدركم عن إلقاء هذه المسائل علينا على الوجه المذكور ما سودنا بياض الطرس بما نحرره في هذا الموضوع من الأجوبة وأنتم تعلمون الأدب المنوط في إلقاء المسائل وهو مطلوب من أدب السائل ولهذا نستلفت نظركم إلى ترك مذاكرة من يريد اختباركم لغير موجب مع الاعراض عمن يستفيد ويجحد واعمل على قول من قال:

(وإذا جلست الى الرجال وأشرقت ✲ في جو باطنك العلوم الشرد)
(فاحذر مذاكرة الجحود فانما ✲ تغتاظ أنت ويستفيد ويجحد)

﴿مستملحة أدبية﴾

ولنذكر لكم هنا مستملحة جرت لي مع جماعة من الأدباء في اوائل طلبي للعلم فقد جمعتني الأقدار في مجلس محتفل بجماعة لم أكن اجتمعت بهم من قبل وكانوا يسمعون بي فجلست منزوياً عنهم لصغر سني أسمع مفاوضتهم ولا أتكلم وفي أحوالهم أتوسم ثم تناجوا فيما بينهم والتفت أحدهم إلى وقال ما قولكم في قول القائل (اشتدي ازمة تنفرجي)

فمن أى بحر هى فلم أجبه وأظهرت له من نفسى أنه لم يقصدنى بالسؤال فسكت قليلا ثم حركوه ليعيد السؤال فوجه وجهته إلى وأعاد سؤاله وأقبل الحاضرون على لينظروا ما لدى فقلت له أتعنينى بسؤالك فقال نعم فقلت له إن هذا السؤال المنسوج على هذا المنوال لم يجر على مجرى الأدب اللائق بالسائل والمسؤل وما هو إلا من قبيل الاختبار وهو فى مثل هذا المجمع مما يوقع المسؤل فى خجله واحتشامه فى المقال فى مثل هذا المقام والنفوس من طبعها لا تحب أن تقع فى الافحام لا بين العوام ولا بين الأعلام وربما أجاب المسؤل بغير الصواب فيصر على الخطأ وربما عاند فيه على أننى لا يضرنى إن قلت لا أدرى وقد قالها من هو أعلى منا وأعلم وهذا إمامنا مالك رضى الله عنه سئل عن مسائل ولم يجب إلا عن بعضها وقال لسائله حيث استفهمه عما يقوله إذا رجع لقومه فيما قل لهم قال فيها لا أدرى * فقال لى ذلك السائل نرجو منك المسامحة فانما قصدى فتح باب المذاكرة معك حيث نسمع بك ولم نجتمع معك إلا فى هذه المرة فقلت له حينئذ لا بأس بحول الله وكان من عجيب الاتفاق أنى على بال مما ذكرته الادباء من الاسماء لهذا البحر فقلت له هذا من بحر ضرب الناقوس فصار يضحك ويقول كالمستفهم المستهزئ من بحر ضرب الناقوس هذا ما سمعناه من أبحر الشعر فقلت له ويسمى أيضاً بركض الخيل فازداد إعجابا مع من كان يتفاوض معهم ثم قلت له ويقال له صوت مطرقة الحداد وله أسام آخر فلم يسعه إلا أن استزاد من الاستفادة فقلت له إن المسؤل عنه شطر بيت من مطلع منفرجة ابن النحوى المشهورة التى منها

(وسحاب الخير لها مطر ٭ فاذا جاء الأبان تجى)

وهو اقتباس حديث بلفظه ذكره السيوطى فى جامعه والقصيدة من بحر الخبب وهو المشهور ببحر المتدارك الذى تداركه الأخفش عن الخليل وإنى لأعرف لهذا البحر من الأسماء أكثر مما ذكرته لكم والسلام ثم التفت إلى رفقائه فناجوه بما حمله على أن وجه إلى خطابه قائلا يافلان إننا نسمع بك أنك تخوض فى فنون فنرجو منك أن تخبرنا بما تتقنه من ذلك فقلت لهم وهذه أيضاً ولا بأس أن أخبركم بأنى أعرف العلم كله فاستعظموا منى هذا الجواب وقالوا فيما بينهم لعله رمز على شىء لابد أن نستفهمه عنه وقالوا إنك يافلان تعلم أنه لا يعرف أحد العلم كله فبالله عليك الا ما أخبرتنا ولا تحرمنا من مذا كرتك فكيف تعرف العلم كله فقلت لهم حيث تنزلتم معى وخرجتم من باب الامتحان فانى أخبركم بأنى أتقن علم الفرائض أتم إتقان علماً وعملا وفهماً وحساباً وقد ورد فى الحديث تعلموا الفرائض فانها نصف العلم وقد عرفت هذا النصف وأما النصف الآخر فانى اذالم أحسن الجواب عن مسئلة من أى علم كانت فانى أقول لا أدرى وقدقال الامام مالك لا أدرى نصف العلم فقد حزت العلم كله فاستحسنوا منى هذه المستملحة وصارت سببا للتعارف وربط حبل المودة بين الجانبين وهذه المذاكرة وإن خرجت عما نحن بصدده فهى تشير إلى أنى لا يضرنى إذا قلت لكم فى أسئلتكم لا أدرى ولكن سأنبئكم بما عندى فى ذلك وربك الفتاح العليم وهاأناذا أذكر الأسئلة بنصها واحداً بعد واحد وعقب كل سؤال منها الجواب وهذا أوان الشروع فى المطلوب والله الموفق للصواب

﴿السؤال الأول﴾

﴿هل ذات مولانا حسية أو معنوية ومن أى المقولات هى من المقولات العشر﴾

﴿الجواب﴾ إعلم أن هذا السؤال قد اشتمل على مسئلتين قد أفرغها السائل فى قالب الأغلوطة الموقعة فى الخطأ بالجواب عن أحد الشقين لكون ذات الحق منزهة عما وقع السؤال عنه هنا ونفصل لك القول فى ذلك تفصيلا كل مسئلة على حدتها فنقول

﴿المسئلة الاولى﴾ هل ذات مولانا حسية أو معنوية الجواب الحق فيها عند أهل الحق أنها غير حسية ولا معنوية ويتضح المقام رفعاً لكل إيهام وإبهام فى موضعين ونمطين وخاتمة

﴿الموضع الأول﴾ فى معنى الذات وهل تطلق على الحق جل اسمه أولا قد ذكر العلامة اليوسى فى حواشيه على مختصر السنوسى أن المتكلمين استعملوا لفظ الذات لعين الشىء جوهراً كان أو عرضا واستعملوها مفردة ومضافة وأدخلوا عليها الألف واللام وأجروها مجرى النفس والخاصة وليس ذلك من كلام العرب قال ونقل عن عياض أنه قال ذات الشىء نفسه وحقيقته وقد استعمل أهل الكلام الذات بالألف واللام وغلطهم أكثر النحاة وجوزه بعضهم لأنها ترد بمعنى النفس وحقيقة الشىء وجاء فى الشعر لكنه شاذ واستدل أيضا على وقوعها بمعنى النفس بقوله تعالى إنه عليم بذات الصدور أى بنفس الصدور وأنشد

﴿فنعم ابن أخت القوم فى ذات ماله ☆ إذا كان بعض القوم فى ماله وفر﴾

قال وفى القاموس قوله تعالى (ذات بينكم) أى حقيقة وصلكم وهو منقول

أيضا عن الزجاج فى تفسيره ومثله للواحدى وفى تفسير البكرى ذات بينكم أى حقيقة ما بينكم ونقل عن النووى أن إطلاق الذات على الحقيقة إصطلاح المتكلمين قال وأنكره بعض الأدباء وهذا الانكار منكر واستدل بهذه الآية السابقة اه وقال العارف الفاسى فى حواشيه على أم البراهين ذكر القرافى الخلاف فى جواز إطلاقها أى الذات يعنى على الله وحكى عن تقى الدين السبكى الوقف فى استعمال لفظ الذات إذ لم يرد به سمع واحتج البخارى على الاطلاق بقول خبيب

(وذلك فى ذات الاله وإن يشأ * يبارك على أوصال شلو ممزع)

ووجه الاستدلال أنه أضاف الذات إلى الله تعالى وسمعه النبى صلى الله عليه وسلم ولم ينكره فدل ذلك على الجواز واعترض بأنه لا دلالة فيه لأنه لم يرد بالذات الحقيقة التى هى المراد وإنما مراده وذلك فى طاعة الله أو فى سبيله وذلك ظاهر وذكر ابن حجر أحاديث أخرى منها حديث ابراهيم وفيه إلا ثلاث كذبات ثنتين فى ذات الاله وحديث تفكروا فى كل شىء ولا تتفكروا فى ذات الله وحديث لا تفقه كل الفقه حتى تمقت فى ذات الله قال ولفظ الذات فى الأحاديث المذكورة بمعنى من أجل أو بمعنى حق ومثله قوله

(وإن أخا الاحقاف إذ قام فيهم * يجاهد فى ذات الاله ويعدل)

وهى كقول الله تعالى حكاية عن قول القائل (يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله) قال فالذى يظهر أن المراد جواز إطلاق لفظ الذات لا بالمعنى الذى أحدثه المتكلمون ولكنه غير مردود إذا عرف أن المراد به النفس لثبوت لفظ النفس فى الكتاب العزيز ثم قال قلت وما

ذكر ابن حجر من أن المراد بلفظ ذات فى تلك الاحاديث من أجل أو حق إلا فى حديث ولا تتفكروا فى ذات الله فان الظاهر منه الحقيقة بل لا شك فيه تأمل اه قال الراغب فى السفينة إعلم أن كل شىء حصل به أمر من الأمور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشىء مذكرا قيل أنه ذو ذلك الأمر وإن كان مونثا قيل انها ذات تلك فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة إذا عرفت هذا فنقول أنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانيـــة وتلك الصفة الثانيـة لصفة ثالـثة وهكذا إلى غير النهاية بل لا بد وإن ينتهى الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينـئـذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات فقولنا أنها ذات كذا وكذا انما يصدق فى الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما فى ذاته كان إطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا اه من التفسير الكبير ثم قال الذات هو مايصح أن يعلم ويخبر عنه منقول عن مؤنث ذى بمعنى الصاحب لأن المعنى القائم بنفسه بالنسبة إلى ما يقوم به يستحق الصاحبية والمالكية ولمكان النقل لم يعتبروا أن التاء للتأنيث عوضا عن اللام المحذوفة فاجروها مجرى الأسماء المستقلة فقالوا ذات قديم وذات محدث وقيل التاء فيه كالتاء فى الوقت والموت فلا معنى لتوهم التأنيث وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام بذاته وقد يطلق ويراد به المستقل بالمفهومية ويقابله الصفة بمعنى أنها غير

مستقل بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والشيء فيجوز تأنيثه وتذكيره ولفظ الذات وإن لم يرد به التوقيف لكنه بمعنى ماورد به التوقيف وهو الشيء والنفس إذ معنى النفس فى حقه تعالى الموجود الذى تقوم به الصفات فكذا الذات فلا حاجة إلى اعتبار المشاكلة فى قوله تعالى (تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك) بعد ورود الشرع به فيجوز اطلاق الشيء والموجود والذات لله تعالى والمختار فى ذات الله تعالى عدم انحلاله إلى الماهية الكلية والتعيين بل هو متعين بذاته والموجود حقيقة هو الذات المتصفة بالقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات المتعلقة مصححة لحصول الآثار من الذات كل بحسبه وقولهم ذات يوم من قبيل إضافة المسمى إلى اسمه أى مـــدة صاحبة هذا الاسم ونظـــيره خرجت ذات مرة وذات ليلة ولا يقال ذات شهر وذات سنة وذات مرة ونظائرها نصب على الظرفية صفة لزمان محذوف تقديره زمان ذات مرة وقد يضاف إلى مذكر ومؤنث وفى الكشاف الذات مقحمة تزيينا للكلام والحق أنه من اضافة العام الى الخاص وكلمته فما رد على ذات شفة أى كلمة وعليم بذات الصدور أى ببواطنها وخفاياها (وأصلحوا ذات بينكم) أى حقيقة وصلكم أو الحالة التى بينكم وذات اليمين وذات الشمال أى جهته وقلت ذات يده أى ماملكت يداه الى هنا ملخصا من كليات أبى البقاء الكفوى ثم قال الراغب وذات الشيء حقيقته وماهيته قال فى المصباح المنير وأما قولهم فى ذات الله فهو مثل قولهم فى جنب الله ولوجه الله وأنكر بعضهم أن يكون ذلك فى الكلام القديم ولاجل ذلك قال ابن برهان من النحاة

قول المتكلمين ذات الله جهل لأن أسماء الله تعالى لا يلحقها تاء التانيث فلا يقال علامة وان كان أعلم العالمين قال وقولهم الصفات الذاتية خطأ أيضا فان النسبة إلى الذات ذو لأن النسبة ترد الاسم إلى أصله وما قاله فيما إذا كانت بمعنى الصاحب والوصف مسلم والكلام فيما إذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت فى غيره وقد صار استعمالها بمعنى نفس الشيء عرفا مشهورا ونسبوا اليها على لفظها من غير تغيير فقالوا عيب ذاتى بمعنى جبلى وخلقى من شرح العنبى للشيخ أحمد المنينى الشامى اه واذا تحققت بأنهم استعملوا الذات فى الحقيقة والماهية فلا ينبغى السؤال عنها لكونها لا تدرك لا فى الحس ولا فى المعنى ولذلك أجاب موسى عليه السلام فرعون لما سأله عن الكنه بما أخبر الله به فى الكتاب العزيز فقال فى حق موسى لما قال فرعون (وما رب العالمين قال رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين) فسفه عليه السلام فرعون حيث سأله عن حقيقة الرب فأراد تبيين تخطئة موسى فى جوابه حيث لم يطابق سؤاله وقال لمن حوله ألا تستمعون فكأنه ينبههم على ما أجاب به وأنه سأله عن الحقيقة فأجاب بالصفات فالتفتوا إلى موسى ليتحققوا بجوابه فزاد موسى عليه السلام فى تسفيه رأى فرعون فى ادعائه الربوبية ونبههم على الرب الحقيقى الذى لا يدرك كنهه أحد وان سؤال فرعون عن الحقيقة اتعنته وحين فهموا مقصوده قال (ربكم ورب آبائكم الأولين) وهذا وان كان داخلا فى جوابه الأول لكنه أكد لهم مقصوده فازداد فرعون بذلك غيظا سيما وقد تحقق فرعون تأثير كلامه فيهم وحين رأى منهم ميلا الى تصديقه فى الرسالة قال (ان رسولكم الذى أرسل اليكم

لمجنون)قال موسى (رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون) فتمت الحجة لموسى عليه ولم يزل عليه السلام يناضله ويحاججه بالبرهان والمعجزة التى استمالت اليه القلوب وهو يعانده مع تحققه برسالته حتى صرح بائمانه فى وقت لم ينفعه فيه اعترافه بالحق حيث قال(آمنت أنه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين) فبان لك أن الذات العلية لا يقال فيها حسية ولا معنوية حيث أنها ليست من قبيل الجوهر ولا من حيز العرض حتى يبحث عنها من أى المقولات هى وسأزيدك ايضاحا فيما يلى بحول الله

﴿الموضع الثانى﴾ فى معنى الحس وما يقصد به لاخفاء أن الحس بكسر الحاء وبالفتح مصدر بمعنى محسوس تقول حسست الشيء كأحسسته بمعنى علمته وعرفته وشعرت به حسا وحسا وحسيسا كما فى القاموس وأحسست به أيضا وأحسيت بابدال السين ياء وأحست بسين واحدة وهو من شواذ التخفيف وجدت وأبصرت وعلمت قال الشيخ مرتضى الزبيدى رحمه الله فى شرحه تاج العروس ويقال حست بالشيء اذا علمته وعرفته ويقال أحسست الخبر وأحسته وحسيته وحسته إذا عرفت منه طرفا ويقول ما أحسست بالخبر وما أحست وما حسيت وما حسته أى لم أعرف منه شيئا وقوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) أى رأى قاله اللحيانى وقوله تعالى (هل تحس منهم من أحد) معناه هل تبصر هل ترى وقال الفراء الاحساس الوجود تقول فى الكلام هل أحست منهم من أحد وقال الزجاج معنى أحس علم ووجد فى اللغة ويقال هل حست صاحبك أى هل رأيته وهل أحست الخبر أى هل عرفته وعلمته وقال ابن الأثير

الاحساس العلم بالحواس اه وقال الراغب الاحساس ادراك الشيء باحدى الحواس فان كان الاحساس للحس الظاهر فهو من المشاهدات وان كان للحس الباطن فهو من الوجدانيات وهو أعنى الحس عشرة خمسة للظاهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخمسة للباطن ثم قال والحس المشترك وهو قوة يدرك بها المحسوسات ومحله مقدم التجويف الأول من الدماغ ينتهى اليه جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة كأنه حوض ينصب اليه أنهار خمسة ويقال لها البنطاسيا ومعناها لوح الروح اه ولا شك أن الحواس الخمس منحصرة فى ما ذكر حسب المتعارف المعلوم لنا وإلا فقد يمكن أن يكون فى نفس الأمر هناك حاسة أخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها فان الاعمى لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يعلم لذة الجماع كما قاله الدوانى فى شرح الهداية فى الحكمة واعلم أن المحسوسات مطلقا ان كانت راسخة فى موضوعها بحيث يعسر زوالها كصفرة الذهب ومرارة الحنظل سميت انفعاليات بياء النسبة للانفعال وان لم تكن ثابتة كصفرة الوجل وحمرة الخجل سميت انفعالات بلا ياء تنسب لوجهين (الاول) أنها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهى سبب للانفعال ومتبوعة له (الثانى) أنها تابعة للمزاج التابع للانفعال إما بشخصها كحلاوة العسل أو بنوعها كحرارة النار وأنواع المحسوسات محصورة بالاستقراء فى خمسة أنواع

﴿النوع الأول﴾ الملموسات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما تحت كل قسم منها من أطوار وأدوار من اتصالات وانفصالات

﴿النوع الثانى﴾ منها المبصرات من ألوان وأضواء الشاملة للانوار والظلمة وهواء وهباء وغير ذلك

﴿النوع الثالث﴾ المسموعات من أصوات بحروف وغير حروف كتموج الهواء وما هو من قبيل ذلك

﴿النوع الرابع﴾ المذوقات من طعوم وما تركبت منه من ملائم للطباع وغير ملائم من حلاوة ومرارة ونحوها بأسباب وغير أسباب

﴿النوع الخامس﴾ المشمومات من طيب ومنتن من روائح ملائمة للطباع وغير ملائمة مما هو مبين فى كتب الحكمة وقد بسط القول على ذلك فى المواقف والاشارات والهداية وغيرها كما تكلموا على الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الأنفس من الاجسام العنصرية وهى خمسة أنواع عندهم أيضا مثل الكيفيات المحسوسات وتفصيلها يؤدى إلى الخروج بنا الى ناحية غير مسؤل عنها وانما نكتفى بالاشارة الى ما هو من حيز المحسوس الذى تنزه الحق عنه فجميع ما ذكر من ذلك لا يليق بالجناب القدسى وللحكماء فى ذلك مقالات مقبولة وغير مقبولة بما قيدهم العقل بها ونحن نعقل العقل بحبل الشرع الذى لم يبق معه مجال للعقل والحمد لله على نعمة الأيمان والاسلام وكفى بها نعمة ومن أراد التوسع فيما يرجع لذلك فعليه بالكتب المشار اليها وليتحافظ على نفسه من الزلق فى موارط الزلل فان مثل ذلك مما يميل الفكر معه بتسويل الشيطان الرجيم ونعوذ بالله من الزيغ والضلال فى العقيدة وبما ذكرناه يتبين لك أن المحسوس بمعنى المرئى والمعروف والمعلوم والمحسوس به باحدى الحواس الخمس لا ينبغى

إطلاقه فى حق الذات العلية رفعا لا يهام الاشتراك ولعدم وروده شرعاً فى حق القديم لأنه غير ملموس ولا مشموم ولا مذوق تعالى الله عن ذلك . وأما كونه مسموعا فان الذات لا تسمع وتعالى مولانا أن يكون لذاته حس يسمع وإنما يسمع كلامه المنزه عن الحروف والأصوات والابتداء والانتهاء والتقديم والتأخير وعن سائر الطوارىء الحادثة (ولنقف) عند هذا الحد فان مسألة الكلام فسيحة المجال ضاق من بعضهم فيها المقال والحق ما قلناه بحمد الله فقد كلم الله موسى تكليما ورأى النبي صلى الله عليه وسلم ربه من غير تكييف وسأزيدك إيضاحا فى الخاتمة الآتية بحول الله بعد الفراغ من النمطين الموعود بذكرهما فى هذا المحل وبالله التوفيق

(النمط الأول) فى كون ذات الحق لا توصف بالحس لما فى ذلك من الايهام والابهام والتشويش على الأفهام

قد تقرر عند علماء التوحيد أن ذات الحق لا يماثلها شيء فوجب أن لا يوصف الحق الا بما يليق بجلاله وجماله من الكمال الذى ما فوقه كمال ولا تدرك حقيقته بحال مع تنزيهه عن كل ما يدخل فى دائرة الخيال أو ما يعلق بالذهن من كل ما يعقل من التصورات أو التكييف من ذوات وصفات ونحو ذلك مما يمس بالجناب العالى بأدنى نقص مما يعبر عنه فى عالم المعنى وعالم الحس فليس كمثله شيء ومن كان بهذه الصفة وكان العجز عن إدراك حقيقته عند العارفين به كمال المعرفة فالعجز عن الادراك به لابد منه ولا محيد عنه وهو معنى كلام الصديق رضى الله عنه وضمنه بعضهم فى قوله :

(لا يعرف الله الا الله فاتئدوا ... والدين دينان إيمان واشراك)

(وللعقول حدود لا تجاوزها والعجز عن درك الادراك ادراك)

وبيانه أن من أحاط علما بما يجب لله تعالى وما يجوز وما يستحيل وعلم أن الكنه بعد ذلك محجوب وأن العقول عاجزة عن التوصل اليه فهو العارف بخلاف من يتوهم أنه أدركه فيتصوره جرما على العرش مثلا أو بعيداً منه متصلا به أو عنه منفصلا من المبتدعة الضالين وجهلة المتصوفة الظانين به مالا يليق بجنابه مما هو من الضلال المبين كما أنه لابد من المعرفة به على وفق ما يليق به فان الجهل به كفر ثم (اعلم) أنه قد تقرر فى فن الحكمة أن كل ما يشار اليه بالاشارة الحسية يكون قابلا للتجزىء وكل مما يتجزأ يجب أن يكون فى جهة فاذا أشير إلى الذات العلية فى الحس تعين أن يكون فى جهة جوهرا أو عرضا وتعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا لكونه جل شأنه يجب له الوجود بذاته والواجب بذاته لا يكون من حيز الجوهر أو العرض لاحتياجهما الذاتى ولا يجوز أن يكون الواجب لذاته محتاجا فهو لا يناله شىء مما ينال المحسوسات ولا من سائر التطورات فذاته تعالى غير محسوسة ولا معنوية فالحس محصور والمعنى لا يقوم فى الخارج بنفسه ولا بالمعنى والحق تعالى غير مفتقر فلا يمكن أن يكون محسوسا ودائرة الحس لا تسعه ومن وراء المحسوسات من الموجودات ما لا يكيف من الحوادث فأحرى القديم ولا يستبعد وجود ما وراء الحس الا الماديون والدهريون والمشبهة ومن يجرى مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوسا فحكمها على المحسوسات فحصروا الموجود فى المحسوس الخارج عن الذهن وقالوا ما ليس بمحسوس فليس

بموجود وإن الموجود هو المحسوس وذلك من الأوهام الباطلة
ولا بأس أن ننقل هنا كلام الحكماء الذين تكلموا فى هذه المسئلة
وأعطوها حقها من النظر والاستدلال المعتبر قال الحكيم الرئيس ابن
سينا فى كتابه الاشارات (اعلم) أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود
هو المحسوس وأن مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وإن
مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ماهو فيه كأحوال
الجسم فلاحظ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس
فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن
هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف
بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان فى أن وقوعه
على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لايخلوا
إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون فان كان بعيدا من أن
يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ماليس بمحسوس وهذا
أعجب وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف
معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل إلا كذلك فان كل محسوس
وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشىء من هذه الأحوال وإذا كان
كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين
مختلفين فى تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل
من حيث حقيقته الأصلية التى لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل
معقول صرف وكذلك الحال فى كل كلى اه (قلت) لاشك أن المعقول
موجود فى الذهن وهو مادام فى الذهن غير محسوس فيصدق عليه أنه

موجود وهو غير محسوس وبتصوره يتحقق القول بوجود مالا يدرك كنهه فهو موجود غير محسوس ومراد الرئيس بهذا التنبيه أن الناس الذين استولى عليهم الوهم ينكرون الموجود الغير المحسوس فيقولون لا يوجد وراء الحس شيء فالموجود هو المحسوس وأما غير المحسوس فليس بموجود وهذا من الأوهام الباطلة فان من المحسوسات ماليس بمحسوس فكيف ينكر وجوده مع كونه موجوداً ودائرة الحس لا تسع بعض الموجودات وأقام على ذلك دليلا واضحاً لا يحتاج معه إلى شرح ولكنه زادهذه المسئلة إيضاحا فقال أنه لوكان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ولكان العقل الذى هو الحكم الحق يدخل فى الوهم ومن بعد هذه الأصول فليس الشيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل فى الحس والوهم وهى من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها اه ﴿ قلت ﴾ وهذه أدلة لا يتنازل معها العقل فى القول بوجود موجود مما يكيف ولا يكيف من وراء دائرة الحس ولقد أطال نفس الرئيس فى كتابه المذكور بما فى الاشارة إليه هنا كفاية وزاده توضيحا شارحاه الامام فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى بما يبرهن على أن فى الوجود ماليس بمحسوس ببرهان قاطع كاد أن يعد من قبيل المحسوس الملموس باليد والكل مطبوع فليراجع ذلك من أراد تحقيق الحكمة إن كان من أهلها فبان من هذا أن الحق جل شأنه موجود ودائرة الحس لا تشمله فهو غير محسوس

بالحواس ولا يمكن أن يتصف بالاحساس ولا يتعقل فى حس
وهو فوق ما تكيفه العقول و(ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) قال
فى المواقف ممزوجا بشرحها للعلامة الجرجانى ما نصه اتفق العقلاء على
أنه تعالى لا يتصف بشىء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر
أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقا وكذا اللذة الحسية
وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها
كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى وأما اللذة
الفعلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة إلى آخر كلامه الذى أوضح
فيه فساد اعتقادهم فى الحق تعالى الله عما يقولونه علوا كبيرا والله الموفق

﴿النمط الثانى﴾ فى كون ذات الحق غير معنوية وكون النفوس إذا أمدت
بلطيفة خاصة حتى قويت يصح أن ترى مالا يرى فى الحس محسوسا

اعلم أن مسالك الحكمة قد تضيق بالمارين فيها بغير رائد
التوفيق وربما ضل السالك فيها إذا لم يتمسك بحبل الشرع فى مهامه
الطريق وقد ألحد كثير ممن قلدوا عقلهم الذى يتنور بنور الايمان بالغيب
ووقف منهم من وقف مع الحس موقف الحائر الذى لم يعرف الحق
ولم يهتد إليه سبيلا مع أنهم من الحكماء وفى الصف الأول من العقلاء
لكن لم يتنور عقلهم (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) وإذا جعل
لهم نورا لم يقفوا مع مقتضيات عقولهم فى صف الماديين والدهريين
والملحدين على أن جلهم معترف بأن وراء العقل ما لم يصلوا إلى
معرفته ولم يتحققوا بحقيقته مع مكابرة شاقة فى تصفية نفوسهم
بالرياضات وقعودهم مقاعد المنفرد البصير فى سجن الخلوات ليصلوا

إليه وما وصلوا اليه (وقد تقرر فى الحكمة) أن النفس إذا حصل لها الفراغ عن الشواغل وتمكنت من ضبط الأمور الباطنية حتى صفت مرآتها بالتربية الروحية قويت على تحمل ما يبرز لها مما وراء دائرة العقل من الموجودات معقولاتها ومجهولاتها معقولة الحقيقة وغير معقولتها وترى يقظة ومناما من ذلك ما يكاد أن يعد عند من لم يشاهده منهم محالا وكلما ازدادت قوة تمكنت من مشاهدة العجائب بحضرة من لا يشاهدون شيئا من ذلك حتى تصير عندهم المعقولات محسوسة وليس ذلك بمنكر ولا مستنكر فى حق النفس التى نزلت من العالم الأعلى إلى الحضيض الأسفل من عالم الشهادة وقيدت فلم تقدر على الصعود لمقامها الأول وعالمها الراقى بعد تعشقها لما لم تخرج منه إلا عن كره وقهر كما قال الرئيس ابن سينا

(إهبطت اليك من المحل الأرفع   ورقاء ذات تدلل وتمنع)

فلا عجب إذا فلتت من قفصها والتحقت بالعالم العلوى فى حالة قوتها بالقوت الروحانى فرجعت واعية لما شاهدته وتروحنت فصارت ترى مالا يراه المشغول بما لم يشتغل به صاحبها الذى صفت مرآته ولا تقدر النفس أن تشغل وجهها فى آن واحد باعطاء العالم العلوى والسفلى حقهما معاً و (ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه) فى غير من كان نبياً فى نظر العارف المؤمن به فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية كما فى شرح الاشارات لا يمكنها الالتفات إلى القوة الشهوانية وبالعكس فاذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا

يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر أيضا فان اشتغال النفس بما هى مستبدة به يمنعها من إعانة سائر القوى عن أفعالها فلا فهم متى احتاج البدن إلى فعل قوى صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بأفعالها التى لها بالاستبداد وانجذبت إلى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وأيضا فالنفس إذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة أى ضعفت ولذلك فالانسان حال ما يكون مستفرغا فى تخيل أو فكر ربما حضر عنده المبصر القوى والمسموع القوى ثم أنه مع سلامة الحس لا يشعر بشىء من ذلك وإذا كان مع هذا كله مع قوة روحانية لا يتمكن من الاحاطة بما وراء ما أدركه من المحسوسات والمعنويات إلا شيئا فشيئا فهو أبداً لا يصل إلى مبدىء تلك المشهودات وهو جل شأنه المبدىء المعيد المبدع الحكيم فلا شك أنه غير محسوس ولا معقول الحقيقة لكونه مخالفا للحادث وهو قديم وإذا لاحظت العناية موفقا قوته على حمل السر الذى تندك دون حمله الجبال الشامخات فيشاهد بتلك اللطيفة مالا يشاهد غيره فى مشاهده فيكون تارة من باب قول قائلهم

(أعارته طرفا رآها به فكان البصير لها طرفها)

وتارة يكون من باب أعلى لا يمكن وصفه ولا التعبير عنه بحال لا فى الحس ولا فى المعنى والحق تعالى أعلى من هذا كله و(كل شىء هالك إلا وجهه) ومن ذلك الوجه تشاهده عينه ومن مشاهدة أخرى تجوز رؤيته فى مشاهد التجلى الربانى من غير افتيات على الشارع فى ماقلناه وبالله التوفيق

﴿الخاتمة فى الكلام على ما يجوز من رؤية الحق
جل سلطانه و تعاظم شانه مع إثباتها عقلا و نقلا﴾

إعلم أن رؤية الحق فى الدنيا والآخرة قد اضطربت فيها أقوال الموحدين و الملحدين فمن منكر لها بالكلية مع إيمانه بوجود الاله ومن مثبت لها على وجه عد من المنكر الذى ضل به عن سبيل الحق وأضل به كثيراً من الخلق ومن مفصل فيها قطع مفصل الباطل بسيف الحق وهم أهل السنة فقالوا برؤيته بلا كيف فى الجنة وأما رؤيته فى الدنيا فلم تقع فى اليقظة سوى للنبى صلى الله عليه وسلم عند جل المؤمنين به وأنكرتها عائشة أم المؤمنين وللمثبتين أدلة تطلب من المطولات وأما فى المنام فلا مانع من رؤيته جل شأنه فعالم الرؤيا متسع الدائرة وان كان الحق لاتسعه حضرة من حضرات الكون وقد بسط العلماء القول فى حديث (ماوسعنى سمائى ولا أرضى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن) فالمؤمن إيمانه ينزه ربه عن صفات المخلوق وعن سمات الحدوث فقدوسع الحق بكونه جل سلطانه أن يكون محصورا أو محاطا به أو يشابهه شىء فالقلب محط معرفة الحق بكونه لا يعرف كنهه جل شأنه فمعرفة الحق مطلوبة وهو مجهول الكنه والحيرة فى هذا المقام محمودة وقد سألها سيد العارفين بقوله (زدنى فيك تحيرا) وضمنه سلطان العاشقين فى قوله

(زدنى بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظى هواك تسعرا)

ولا يراد بهذا التحير التزلزل الاعتقادى بل هو خالص التوحيد الخاص الذى تهب نفحاته القدسية على بعض الخواص وقد أنكرت المعتزلة

---

(١) ولكن قال العراقى فى تخريجه على الاحيا لم أر له أصلا اهـ (مؤلفه)

على أهل السنة فى قولهم برؤيته تعالى طبق ما حكمت به عقولهم بالأدلة التى أقاموها وهى مردودة عليهم ولم يكن قصدهم الا جميلا لكن وقوفهم مع العقل عقلهم عن الاعتراف لدلائل لم يسلموها ولم يحكموا الحق فيهم طبق ما حكمته أهل السنة ولم يمكنهم الاعتقاد فيما اعتقدوه حتى انتقدوا عليهم وطعنوا فيهم وتسارع الشيخ محمود الزمخشرى عفا الله عنه فقال يهجوا أهل السنة فى ذلك معجبا من قولهم بلسان أهل مذهبه

(لجماعة سموا هواهم سنة   وجماعة حمر لعمرى مؤكفه)
(قد شبهوه بخلقه فتخوفوا   شنع الورى فتستروا بالبلكفه)

ولما وقفت على قولهم لم يمكنى إلا المسارعة فى الرد عليهم فقلت متحاملا عليهم

(لجماعة ينفون رؤية ربهم   هم فى الحقيقة ما دروا معنى الصفة)
(فجزاؤهم أن لا يروه لأنهم   جحدوه بين ذوى الهدى والمعرفة)

والعجب كل العجب من المعتزلة الذين يمنعون رؤية الحق ولم يجوزوها كما جوزها أهل السنة وما ذاك إلا لتحكيم عقولهم وكأنهم سلكوا فى ذلك مسلك الماديين الجاهلين بما وراء ما تجلى فى دائرة الحس الذى لا يتجلى فيها القديم وقد برهنت أسرار الكهرباء على ما لم يكن يخطر بالبال وكشف الاختراع عن أمور غيبية كانت فى حيز المحال ولم تجل من قبل فى مجالى الادراكات المفكرة فى كل مجال فلم يبق معها فى مشاهدة البعيد بعد ولا فى سماعه قرب فازداد بها قلب المؤمن إيمانا بما سيراه فى الدار الآخرة مما لا تصوره الآن العقول وبحدث هذه المخترعات وما

شاكلها مما لا زال فى عالم الغيب يتضح للعاقل أن ادراك الحواس الخمس إنما هو بحسب المتعارف مع أنه لا يبعد أن يكون للحيوان الذى من أنواعه الانسان حاسة أخرى تتحقق فيه فى المستقبل أو هى فى غيره من الحيوانات فى نفس الأمر ولا نعلمها فان الأعمى لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يعلم لذة الجماع ومن رأى المكاشف لهم عن خبايا الكون وما تبرزه القدرة الالهية لم يستبعد أن يمنح الحق الخالق إدراكا يرى به الذات العلية من غير تكييف وليس التنويم المغناطيسى وغيره من الفنون المخترعة بأعجب مما يحصل كرامة للمؤمنين فى دار الكرامة دار النعيم المقيم فقد دلت المشاهدة على رؤية المنوم وعيناه عليهما غطاء وليس ذلك بكرامة فى حقه أعظم من الكرامة العمرية فى قوله (ياسارية الجبل) وهى مشهورة فقد أسمعه مع بعد المسافة ووجود الحاجز المانع من الرؤية فان نفوا هذه الكرامة فلا سبيل لهم إلى انكار ماصار من قبيل المحسوس من مخترعات الكهرباء ونحوها مما صارمتعارفا عند الناس ولو حدث من رآه ممن مضى لقالوا باستحالته لا أحرمنا الله من النظر إلى وجه الله الكريم وقد استدل أهل السنة على جوازها بما لم يقبله المعتزلة لقلة اعتقادهم وخدشهم فى الأدلة النقلية بما اقتضاه تعصبهم لما حكمت به عقولهم ولم ينصفوا فيما ألقاه عليهم أهل السنة من الأدلة النقلية فطعنوا فيها بما لم يقبله منهم إلا من تحزب لهم بمقتضى هواه ولقد بسط القول صاحب المواقف فى هذه المسئلة فى المقصد الأول من المرصد الخامس من الموقف الخامس فى الالهيات بما يؤدى نقله هنا إلى الطول والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

﴿المسئلة الثانية ذات مولانا من أى المقولات﴾

﴿هى من المقولات العشر﴾

اعلم أن ذات الحق تعالى ليست من المقولات فى شىء لكونها ليست بجوهر ولا عرض والمقولة عند الحكماء علم جنس بالغلبة على كل واحد من الأجناس العالية المحصورة فى الجوهر والعرض والجنس كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب ما هو ولا يقال فى الحق تعالى ما هو فهو فرد غير مكيف وقد حكم العقل السليم والدين القويم أن الموجود فى الخارج إن كان وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفتقر فى وجوده إلى شىء أصلا فهو الواجب ولا يدخل تحت أجناس المقولات وإن لم يكن واجبا لذاته فهو الممكن الداخل فيها فان الممكن إن استغنى فى الوجود عن الموضع وكان واجبا لغير ذاته فهو الجوهر وإلا فعرض فالجوهر مقولة واحدة والعرض تحته تسع مقولات جمعها بعضهم فى قوله

(عد المقولات فى عشر سأنظمها ... فى بيت شعر علا فى رتبة فغلا)

(الجوهر الكم كيف والمضاف متى ... أين ووضع له أن ينفعل فعلا)

وبمقتضى ما هو مقرر فى اصطلاحهم من كون المقولات هى الأجناس العشرة المذكورة انما هى مقولة على الممكنات تبين أن ذات الحق تعالى لا يطلق عليها مقولة لكونها واجبة الوجود وليست من الممكنات فى شىء (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل)

﴿السؤال الثانى﴾

هل وجود الله تعالى بالامكان العام أو الامكان الخاص وما حد كل

منهما وما موجهات كل واحد منهما من الموجوهات المعهودة عند أهل النظر

﴿ الجواب ﴾ اعلم أن إمكان وجود الحق تعالى ووجود إمكانه محال في حقه جل شأنه لأنه تعالى واجب الوجود وما كان وجوب وجوده ثابتا يستحيل أن يكون ممكنا فالسؤال هنا من قبيل الأغلوطة نعم إمكان الممكن قبل حدوثه ممكن الوجود ومعلوم أن الممكن غير ثابت بالذات في الأزل والحق تعالى ثابت وجوده لا إمكان له ولا زمان ولا مكان وإنما الامكان من متعلقات الممكنات المحيط بها العلم فهي تبرز على مقتضاه بابداع الصانع الحكيم ولا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه ولا أن يكون غير ما في العلم منها أبدع منها بعد وجوده فكل موجود موافق لما كان عليه في العلم لا يكون في نفسه أبدع مما هو فيه فسبحان الذى أعطى كل شيء خلقه وهذا ما نحا منحاه الغزالي رضى الله عنه في قوله (ليس في الامكان أبدع مما) كان فالحق وجوده ذاتي وقد كان ولا شيء معه فخلق الخلق ليعرفوه فعرفوه بتعرفه لهم

(وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد)

فخلقه لخلقه ووجودهم بعد إن لم يكونوا من الأدلة الساطعة على وجوده فهم قبل وجودهم كانوا في دائرة الامكان ووجودهم أصل أصيل في معرفة صانعهم طبق ما أشار اليه الخبر الصحيح في نظر العارفين وإن تكلم فيه علماء الاصطلاح من قول الحق تعالى (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني) (١) فوجود الخلق عرض بايجاد الحق لهم لكونهم مسبوقين بعدم كان مجالا لهم يجولون فيه في

---

(١) قال الزركشي وابن حجر لا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف اه (مؤلفه)

دائرة إمكانهم حتى وجدوا على وفق العلم والحق تعالى غير مسبوق بعدم حتى يكون فى مجال الامكان موجودا بعد العدم وهو تعالى جده واجب الوجود والممكن من قبيل جائز الوجود ولا ينقلب الواجب جائزا ولا الجائز واجبا لاستحالة قلب الحقائق والوجوب عند الحكماء أمر اعتبارى لكونه معنى من المعانى كالامكان وبرهنوا على ذلك بما يطول بنا الكلام فيه والوجود نفس الموجود لقيامه به فهو عين الوجود فالواجب وجوده واجب والممكن إمكان وجوده ممكن والواجب المختار هو الذى بيده الامكان فى ايجاد الممكنات وإعدامها لما له من القدرة التى هى صفة يتأتى بها وجود الممكن وعدمه على وفق الارادة المخصصة لايجاده أو إعدامه فالممكنات كلها نسبتها إلى قدرته تعالى على حد سواء ولو اختصت بوجود بعضها دون بعض لزم العجز وليس بعضها أيسر من بعض وليس فيها صعوبة بالنسبة لصانعها جلت قدرته ولو بلغت ما بلغت فى العظمة لا فى الايجاد ولا فى الاعدام بتخيص الارادة قال تعالى (إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) أما قوله تعالى (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) فان اسم التفضيل الذى هو أهون ليس على بابه بالنسبة لقدرة الحق وإنما هو لتنبيه السامع حتى يتقرر لديه عظمة قدرة الحق فاذا علم قدرة الحق فى الايجاد الأولى علم قدرة الحق فى الاعادة بلا فرق بالنسبة إليها حيث قوى إيمانه بما تحققه من ذلك ومن قوى إيمانه بالقدرة لا يكون عنده شىء أهون عليه من شىء أو أصعب بل كل شىء فى نظر الخلق عظيما كان أو غير عظيم لا يمس الحق فيه لغوب ولذلك قال الشيخ زروق

(استغراب الخوارق من ضعف اليقين بالقدرة) فتبين من هذا أن جميع الممكنات فى حوزة الامكان وجميع الكائنات منها وما يكون كله مقدور عليه على وفق الارادة معلومة للحق حادثة الخلق وأما القدم إنما هو لله فللحوادث إبتداء وانتهاء ولله الدوام والبقاء ولزيادة الايضاح فى الجواب عن المسؤل عنه نذكر هنا ثلاثة مقاصد

﴿المقصد الأول فى حقيقة الوجود﴾

اعلم أن العقلاء اختلفوا فى الوجود ما بين المحق منهم والمبطل فمنهم من قال إنه بديهى لا يحتاج الى حد لأن كل عاقل مدد وجوده يعلم وجوده وقيل نظري لا بد من حده وقيل لا يحد لصعوبته لأنه ما من حد يحد به إلا وهو مردود وهل هو صفة زائدة على الذات وهو الذى عليه جمهور المتكلمين أو هو عين الذات نظراً إلى أنه توصف به الذات فى اللفظ وهو قول (الامام الأشعرى) فيقال ذات مولانا موجودة وهو الأصح كما فى جمع الجوامع وغيره من كتب الأصول فان وجود الشىء فى الخارج واجبا كان وهو الحق تعالى أو ممكنا وهو الخلق عينه ليس شيئا زائدا عليه ولا يلزم من ذلك اشتراك الخلق مع الحق فى الوجود فان وجود الحق قديم ووجود الخلق حادث فالقديم ذاتى للحق بلا علة بمعنى أنه لم يؤثر فيه غيره وهو معنى قول المتكلمين موجود لا من علة وليس المراد بقولهم وجود الحق لذاته أن الذات علة فى نفسها لأنه لا يقول بذلك عاقل فوجود الحق ذاتى لا يقبل العدم لا أزلا ولا أبد ووجود غيره مفتقر لموجده وهو الحق تعالى لانه مخلوقه وقد اتفقت كلمة أهل الملل على وجود الصانع فى الجملة إلا ما كان من شرذمة قليلة

من جهلة الفلاسفة المكابرين فقد زعمت أن حدوث العالم أمر اتفاقى بغير فاعل وهو بديهى البطلان والمسئلة مبسوطة فى غير ما ديوان من كتب الحكمة والمتكلمين لا نطيل بنقل ما ذكروه فى ذلك وما قلناه هو ملخص ما هنالك والله تعالى الموفق

(المقصد الثانى فى حقيقة الامكان وأقسامه لغة واصطلاحا)

اعلم أن الممكن الذى يجوز العقل وجوده وعدمه إما أن يكون للبشر عليه قدرة مجازية أو حقيقية أو لا تكون للبشر أصلا فالأول يعبر عنه بالامكان والطاقة والوسع ونحوها فهذا امكان خاص باطلاق خاص وقد يطلق عليها وعلى ما لا تكون قدرة للبشر عليه فيكون امكانا عاما فالامكان أعم من الوسع لأن الممكن قد يكون مقدورا عليه للبشر وقد لا يكون مقدورا له والوسع راجع الى الفاعل والامكان إلى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب مقتضى المقام والامكان إما عبارة عن الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم اليه أو عبارة عن نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلى وللممكن أحوال ثلاث تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث لا يوجب الوجود ويستحيل أن يخرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبقى من الممكنات شىء فى العدم بل يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم تتعلق الارادة بوجوده بدليل قوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) ونظائرها كثيرة وهل يمكن وجود ممكن ليس متحيزا أو لا قائما بالمتحيز كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفوس الفلكية والانسانية قالت المعتزلة وكثير من الأصحاب الأشاعرة هذا مما لا يدل

عليه دليل من عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا فى نفسه (وحاصله) يرجع
إلى نفى المدلول لانتفاء دليله والأقرب أن يقال وجود ممكن مثل هذا
شأنه لا سبيل إلى إثباته وسواء كان ثابتا فى نفس الأمر أولم يكن ثابتا
وقال بعضهم ما المانع من وجود ما ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز
ولا يمتنع اختراعه بحيز المتحيز كما أنه يمتنع اختراع عرض غير قائم
بالمتحيز وما المانع أيضا من جواز قيامه بالمتحيز إذا خلق فى حينه
ويكون قائما بنفسه إذا لم يخلق فى حيز المتحيز وبه ينفصل عن العرض حيث
لا تصور لوجوده إلا فى حيز المتحيز قاله الراغب فى السفينة ثم قال
نقلا عن كليات أبى البقاء الكفوى والامكان العام هو سبب الضرورة
عن أحد الطرفين والامكان الخاص هو سبب الضرورة عن الطرفين
والامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى الذى لا يلزم من فرض وقوعه
محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كمنارة من ماء
وتمييز ماءين صبا فى إناء وقد يعد محالا عادة فتبتنى على امتناعه أدلة
بعض المطالب العالية كبرهان الوحدانية المبتنى على التمانع عند وقوع
التعدد ولا يكون احتمال وقوعه قادحا فى كون إدراك نقيضه علما
كالجزم بأن هذا حجر لا يقدح فى كونه علما لاحتمال انقلابه حيوانا
مع اشتراطهم فى العلم عدم احتمال النقيض والخلاء عند المتكلمين من
هذا القبيل والامكان الذاتى أمر اعتبارى به يعقل الشىء عند انسلاب
ماهيته إلى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه
عنها وبه يستدل على جواز إعادة المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور
فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد والامكان الاستعدادى

هو أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذى ينسب إليه الامكان لا به وغير لازم وقابل للتفاوت والممكن الخاص من أفراده أللا ضرورى الوجود وأللاضرورى العدم والممتنع من أفراده الضرورى العدم ولا يكون مفهوم الممكن العام جنسا لشيء من الأشياء لتباين المقولات التى هى من الجواهر والأعراض الصادق على جميعها الممكن العام اه فهذا ما يتعلق بالامكان مطلقا ومقيدا مع الممكن أيضا وهو مبين غاية البيان فى كون وجود الحق غير داخل فى حيز الامكان ولقد شاهدت ليلة نقلى لهذه المسودة واقعة شبه يقظة رأيت نفسى تتذاكر مع بعض الأشخاص من عالم الأرواح فى معنى الامكان وإطلاقاته إلى أن قال لى (لا يقول بالامكان فى جانب الحق إلا من لا يعتقد وجود الاله فينظر للمكونات وما هى عليه فيقول يمكن أن يكون لها صانع) ثم استيقظت وأنا أقول

(وجود الحق ما فيه ارتياب ... وليس له من الامكان باب)
(وهل فى الواجب الامكان يلفى ... وذو الامكان قام به اضطراب)

﴿المقصد الثالث فى بيان الموجهات النظرية المنوطة بالسؤال﴾

قال العلامة الهلالى فى شرحه لنظم القادرى لمختصر السنوسية فى المنطق رحم الله تعالى الجميع مانصه أصول المواد منحصرة فى ثلاثة وجوب الوجود وامتناعه وهو الاستحالة والامكان الخاص وهو الجواز العقلى وهذه الثلاثة هى أقسام وصف الحكم العقلى أى النسبة التى هى ثبوت الشيء للشيء أو انتفاؤه عنه ولذا قسمه المتكلمون إلى ثلاثة أقسام (واجب وجائز ومستحيل) وعلى هذه الأقسام الثلاثة يتفرع سائر مواد الجهات

مثلا القضية التى نسبتها فى نفس الأمر واجبة هى ضرورية من حيث مرادفة الضرورة فى العرف للوجوب العقلى ودائمة من حيث استمرار نسبتها ومطلقة من حيث كون نسبتها فعلية وممكنة عامة من حيث مرادفة الامكان الخاص للجواز العقلى ومطلقة اذا اعتبر فيها كون نسبتها فعلية ودائمة إذا اعتبر فيها وقوعها ودوامها ووجودية لا دائمة أو لاضرورية إذا اعتبر فيها وجود نسبتها مع نفى الدوام أو الضرورة ومطلقة حينية اذا اعتبر وجود نسبتها فى حين وصف الموضوع وممكنة عامة من حيث أن نسبتها غير ممتنعه وهكذا وأما القضية التى نسبتها مستحيلة فتدخل عند التحقيق فى التى نسبتها واجبة لأن المستحيل واجب نفيه فاذا ليس هنا فى التحقيق الا أمران لأن المحمول اما أن يجب ثبوته أو سلبه عن الموضوع واما أن يجوز الأمران فليس ثمة إلا وجوب وجواز نعم الوجوب انقسم الى وجوب وجود ووجوب عدم وهو الذى عبروا عنه بامتناع الوجود فبهذا الاعتبار عدت ثلاثة ثم هذه الثلاثة لها لوازم ونواقض فوجوب الوجود يلازمه امتناع العدم لزوما متعاكسا أى كلما وجب وجوده امتنع عدمه وكلما امتنع عدمه وجب وجوده ويلازم هذين المتلازمين سلب الامكان العام عن العدم أى كلما وجب وجوده فليس بممكن عام عدمه وبالعكس الكلى وكلما امتنع عدمه فليس بممكن عام عدمه وبالعكس أيضا فقد صار فى طبقة وجوب الوجود ثلاثة أمور متغايرة بحسب المفهوم متلازمة بحسب الصدق وهى وجوب الوجود وامتناع العدم وسلب الامكان العام عن العدم وبكل ما صدق واحد منها صدق صاحباه ويجرى نحو ذلك فى طبقة

امتناع الوجودفيلزم امتناع الوجود وجوب العدموبالعكس ويلزمهما معاً سلب الامكان العام عن الوجود فهى أيضاً ثلاثةأمور متغايرة المفاهيم متلازمةالصدق امتناع الوجودووجوب العدم وسلب الامكان العام عن الوجود فكلماصدق الواحد منها صدق الآخران وأما طبقة الامكان الخاص فليس فيها الا مفهومان متلازمان وهما كون الوجود ممكناً خاصا وكون العدم ممكنا خاصا فهذه مفهومات ثمانية لكل منها مفهوم يناقضه فصار فى لوح طبقة المواد ستة عشر مفهوما ولنضع لها شكلا كما وضعوه لتبرز للعيان ويسهل تناولها على الأذهان وهذه صورته والله الموفق

لوح طبقات المواد

(طبقة الوجوب)	()	(طبقة نقيض الوجوب)
واجب أن يوجد	()	ليس بواجب أن يوجد
ممتنع أن لا يوجد	()	ليس بممتنع أن لا يوجد
ليس بممكن عام ان لا يوجد	()	ممكن عام أن لا يوجد
(طبقة الامتناع)	()	(طبقة نقيض الامتناع)
واجب أن لا يوجد	()	ليس بواجب ان لا يوجد
ممتنع أن يوجد	()	ليس بممتنع أن يوجد
ليس بممكن عام أن يوجد	()	ممكن عام أن يوجد
(طبقة الامكان الخاص)	()	(طبقة نقيض الامكان الخاص)
ممكن خاص أن يوجد	()	ليس بممكن خاص يوجد
ممكن خاص أن لا يوجد	()	ليس بممكن خاص أن لا يوجد

فمتى ما قابلت بين مفهوم من طبقة من الطبقات اليمانية ومفهوم من طبقة أخرى منها أيضا وجدتهما لا يجتمعان على الصدق ويجتمعان على الكذب بصدق الطبقة التى لم تأخذ منها شيئا من اليمانية ووجه ذلك ن الوجوب والاستحالة والجواز كل منها أخص من نقيض الآخر فلا يصدق معه وقد يكونان بصدق الثالث وهو ظاهر ويلزم عكس ذلك فى الطبقات اليسارية لأنها نقائض اليمانية فمتى قابلت بين مفهومين من طبقتين من اليسارية وجدتهما لا يجتمعان على الكذب ويجتمعان على الصدق بكذب الثالثة منها ومتى قابلت بين مفهوم من اليمانية ومفهوم من اليسارية من طبقة ليست مناقضة لليمانية التى منها ذلك المفهوم المقابل وجدت اليمانى أخص من اليسارى وكل مفهوم من اليمانية مناقض للمفهوم الموازى له من اليسارية ومساوى لنقيض لازم نقيضه وكل مفهوم من طبقة لازم لمفهوم آخر من طبقة نفسها لزوما متعاكسا والله الموفق اه ويحتاج فى جميع ما ذكر إلى تحقيق القضايا المنطقية وتحقيق الاشكال المنوطة بها ليتضح ما حرره هنا فينجلى الغبار عن الموجهات المسؤل عنها المعهودة عند أهل النظر مع تفرعها وتشعبها من أوجه العموم والخصوص بما ينبغى استحضار قواعد الفن التى هى من مسائله فيه وذلك يؤدى بنا إلى الطول وفى هذا كفاية وربك الفتاح العليم

﴿السؤال الثالث﴾

﴿ما الدليل على وجود الله تعالى هل هو حدوث العالم أو امكانه أوهما وما الفرق بين هذه الثلاثة﴾

﴿الجواب﴾ اعلم أنه قد وقع خلاف بين المتكلمين فى منشأ احتياج
الحادث إلى الصانع (ولكل وجهة هو موليها) من النظر أقام بها حجته
على ذلك فمنهم من قال الامكان وهو الذى اختاره البيضاوى وجماعة
ومنهم من قال الحدوث وهو اختيار عمدة أكثر المتكلمين وقيل مجموعهما
وقيل الامكان بشرط الحدوث وهى إما أن تعتبر فى الذوات أو
الصفات فهى ثمانية وإن أسقط منها الامكان بشرط الحدوث لرجوعها
فى المعنى للاستدلال بمجموعها بقيت ستة والحق كما قال الشيخ عليش
رحمه الله تعالى فى شرحه هداية المريد لعقيدة التوحيد أنها كلها موصلة إلى
العلم بالصانع وقد حرر المناط فى الفرق بين الاستدلالات على وجود
الصانع بما نكتفى به فى الجواب عن السؤال ففيه غاية التحقيق فى
التفصيل والاجمال قال رحمه الله الفرق بين الاستدلال بالامكان المجرد
وبين غيره من الطرق أن العلم بحدوث العالم يتأخر فى طريق الامكان
المجرد عن العلم بوجود الصانع وفى غيره يتقدم وبيانه انا إذا حققنا
أن العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره وإن كل ممكن بذاته من حيث
هو هو قابل للوجود وللعدم فالوجود ليس له من ذاته وكلما ليس له
وجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد أن يكون واجب
الوجود لذاته والا افتقر إلى ما افتقر العالم اليه ودار أو تسلسل وكل
منهما محال ثبت العلم بوجود مؤثر لذاته فقد خرج لك من هذا العلم
بالصانع لكن مع احتمال كونه صانعا باللزوم الذاتى فلا يكون العالم
حادثا بل قديما كقول الفلاسفة واحتمال كونه صانعا بالاختيار فيكون
العالم حادثا فيحتاج إلى دليل آخر لاثبات هذا المطلب أعنى مطلب حدوث

العالم بعد الفراغ من مطلب وجود الصانع الذى نظرك فيه ونظر الفيلسوفى واحد وإنما تنفردعنه بهذا المطلب الثانى فانه لم يهتد هو إليه فتقول صانع العالم إما أن يكون أوجبه لذاته أو اقتضاه بطبعه أو أوجده باختياره وجهاته منحصرة فى هذه الأجوبة الثلاثة ووجه الحصر أن كل مؤثر لا يخلو إما أن يصح منه الترك أولا الأول الفاعل المختار والثانى إما أن يتوقف تأثيره على وجود شرط وانتفاء مانع أولا الأول الطبيعة والثانى التعليل ثم تقول لا جائز أن يكون المؤثر فى هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا مقتضيا لها بطبعه لأن ما يؤثر كذلك لا يخصص مثلا عن مثل لاستحالة الاختلاف فى معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل فتعين كونه موجودا بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث إذ اختيار وجوده يستلزم سبق عدمه وإلا كان تحصيل حاصل فى الوجود وثبوت تمكن مما لا يصح كونه فى العدم فينتج العالم حادث فقد رأيت تأخر العلم بحدوث العالم فى هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق اه فالدليل على وجود الحق مكوناته فمن نظر إلى المكونات توصل بها للايمان بوجود المكون وتمكن فى المعرفة به بقدر ما عرفه منها

(وفى كل شىء له آية تدل على أنه الواحد)

وأقرب الاشياء إلى العاقل فى الاستدلال على وجود صانعه واتصافه بصفات الكمال نفسه التى بين جنبيه لما اشتملت عليه من الآيات قال تعالى (وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم) فان الآيات المشتملة

عليها الأرض والنفوس من أوضح الأدلة المحسوسة الموصلة للمعرفة
به جل شانه ولذلك أتم الآية الشريفة بقوله (أفلا تبصرون) ولا شك
أن ما فى الجسد من المحاسن الجثمانية الظاهرة والباطنة مع خلقة النفس
وارتباطها بهذا الهيكل ما يدل على باهر قدرة صانعه المدبر الحكيم
قال الشيخ جلال الدين الدوانى فى واسطة الهيكل الرابع فيما تضمنه
من المطالب الجليلة التى منها الاشارة إلى حقيقة النفس فان معرفتها أم
الحكمة وأصل المعارف وأجلها كما جاء فى الوحى القديم (أعرف نفسك
يا انسان تعرف ربك) وفى كلام النبى صلى الله عليه وسلم (أعرفكم بنفسه
أعرفكم بربه) وفى كلام أفلاطون من عرف ذاته تاله وفى كلام أرسطوا
معرفة النفس معينة فى كل حق معونة كثيرة ومنها إثبات الواجب
وطريق آخر أعلى من السابق وهو النظر فى النفس الناطقة وطلب
علتها كما أشار اليه الشارع عليه الصلاة والسلام بقوله (من عرف نفسه
عرف ربه) إلى آخر كلامه وهذا الحديث وان لم يصح عند علماء الاصطلاح
فهو صحيح عند أهل الكشف وقد تكلموا عليه من وجوده من جملتها
أن الشخص لا يعرف نفسه فكيف يعرف حقيقة ربه وفى ذلك قيل

(حقيقة المرء ليس المرء يدركها   فكيف كيفية الجبار فى القدم)

قال الشريف المقدسى فى مفاتيح الكنوز وحل الرموز من فتح الله
عين يقظته وأشهده خفايا سريرته علم أنه لم يكن فى الكونين ولا فى
العالمين من معنى وفاته شىء إلا وهو مندمج فى طوايا ذاته مندرج فى
خفايا صفاته وهذا سر (من عرف نفسه عرف ربه) قال وقد ظهر لى من
سر هذا الحديث ما يجب كشفه ويستحسن وصفه وهو أن الله سبحانه

وضع هذا الروح الروحانية فى هذه الجثة الجثمانية لطيفة لاهوتية مودعة فى كثيفة ناسوتية دالة على وحدانيته وربانيته ووجه الاستدلال من عشرة أوجه (الأول) أن هذا الهيكل الانسانى لما كان مفتقرا إلى محرك ومدبر وهذا الروح يحركه ويدبره علمنا أن هذا العالم لا بد له من محرك ومدبر (الثانى) لما كان مدبر الجسد واحدا وهو الروح علمنا أن مدبر هذا العالم واحد لا شريك له فى تدبيره وتقديره لا جائز أن يكون له شريك قال الله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) (الثالث) أنه لما كان لا يتحرك هذا الجسد إلا بتحريك الروح وإرادته علمنا أنه لا يتحرك كائن بخير أو شر إلا بتحريك الله وقدرته وارادته (الرابع) لما كان لا يتحرك فى الجسد شيء الا بعلم الروح وشعورها به لا يخفى على الروح من حركات الجسد وسكناته شيء علمنا أنه تعالى لا يعزب عن علمه شيء فى الأرض ولا فى السماء (الخامس) لما كان هذا الجسد لم يكن فيه شيء أقرب إلى الروح من شيء بل هو قريب إلى كل شيء فى الجسد علمنا أنه قريب إلى كل شيء ليس شيء أقرب اليه من شيء ولا شيء أبعد عنه من شيء لا بمعنى قرب المسافة ولا بعدها لأنه متنزه عن ذلك (السادس) لما كان الروح موجودا قبل وجود الجسد ويكون موجودا بعد عدم الجسد علمنا أنه تعالى موجود قبل كون خلقه ويكون موجودا بعد فقد خلقه ما زال ولا يزال وتقدس عن الزوال (السابع) لما كان الروح فى الجسد لا تعرف له كيفية علمنا أنه متقدس عن الكيفية (الثامن) لما كان الروح فى الجسد لا تعرف له كيفية ولا أينية ولا توصف بأين ولا كيف بل الروح موجود فى سائر الجسد ما خلا منه شيء من

الجسد كذلك الحق سبحانه موجود فى كل مكان ما خلا منه مكان وتنزه عن المكان والزمان (التاسع) لما كان الروح فى الجسد لا تحس ولا تمس ولا تجس علمنا أنه منزه عن الحس والمس والجس (العاشر) لما كان الروح فى الجسد لا يدرك بالبصر ولا يتمثل فى الصور علمنا أنه لا تدركه الأبصار ولا يتمثل بالصور والآثار ولا يشبه بالشموس والأقمار (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) فهذا معنى من عرف نفسه عرف ربه وفى هذا الحديث(١) تفسير آخر وهو أنك تعرف أن صفات نفسك على الضد من صفات ربك فمن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء ومن عرف نفسه باالجفاء والخطاء عرف ربه بالوفاء والعطاء ومن عرف نفسه كما هى عرف ربه كما هو انتهى الغرض منه (قلت) وهذه الوجوه وان تداخل بعضها مع بعض فبتفصيلها على الوجه المذكور تقررت معانيها وحلا تكرر تركيب مبانيها وقد نسجت على منوالها ما استنبطته أيضا من عشرة أوجه مثلها وهى وإن كانت متداخلة ولكن يحسن هنا تفصيلها (أولها) لما كان قيام الجسد بالروح عرفنا قيام الكون بربه (ثانيها) لما تحققنا بوجود الروح بعد العدم عرفنا موجدها الذى لم يسبقه عدم (ثالثها) لما كانت الروح مفتقرة عرفنا أن الرب غير مفتقر (رابعها) لما كانت الروح لا تنفع جسدها ولا تقدر على دفع الموت عنه عرفنا نافعه الحقيقى وهو الذى يتوفاه (خامسها) لما كان النوم والنسيان يعتريان الانسان عرفنا من لا تأخذه سنة ولا نوم (سادسها) لما كان الانسان يمل عرفنا الرب لا يمل (سابعها) لما كان الانسان يلد ويولد وله صاحبة عرفنا الحق

---

(١) قال السمعانى هو من كلام يحيى بن معاذ الرازى وقال النووى ليس بثابت

المنزه عن ذلك (ثامنها) لما كان الانسان له مثل عرفنا الحق تعالى لا مثل له ولم يكن له كفوًا أحد (تاسعها) لما كان الانسان لا يخلق شيئا مثله فيه روح عرفنا بان الرب هو الخالق (العاشر) لما كان العبد لا يعرف نفسه على الحقيقة عرفنا أنه لا يعرف ربه على الحقيقة ولقد أجاد المقدسى حيث يقول

(قل لمن يفهم عنى ما أقول   قصر القول فذا شرح يطول)
(ثم سر غامض من دونه   ضربت والله اعناق الفحول)
(أنت لا تعرف إياك ولم   تدر من أنت ولا كيف الوصول)
(لا ولا تدرى صفات ركبت   فيك حارت فى خفاياها العقول)
(أين منك الروح فى جوهرها   هل تراها فترى كيف تجول)
(هذه الأنفاس هل تحصرها   لا ولا تدرى متى عنك تزول)
(أين منك العقل والفهم إذا   غلب النوم فقل لى ياجهول)
(أنت أكل الخبز لا تعرفه   كيف يجرى منك أم كيف تبول)
(فاذا كانت طواياك التى   بين جنبيك كذا فيها ضلول)
(كيف تدرى من على العرش استوى   لا تقل كيف استوى كيف النزول)

وقد خرجنا بهذا عن مختصر الجواب عن هذا السؤال تبعا لما ورد علينا فيه فى هذا المقام قصدا للافادة من غير تمويه فى المقال والله الموفق

﴿ السؤال الرابع ﴾

﴿ ما الفرق بين المقولة والكل وما النسبة بينهما من المعلوم ﴾

﴿ الجواب ﴾ إعلم إن المقولة بالاطلاق الخاص فى اصطلاح الحكماء علم بالغلبة على الجنس العالى للموجودات الممكنة التى هى الجوهر والعرض

كما تقدمت الاشارة اليه ولا شك أن الجنس كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة والكليات المعبر عنها فى منطق المناطقة بايساغوجى خمسة وهى (الجنس والفصل والعرض والنوع والخاصة) وكلها من قبيل الكلى والفرق بين الكل والكلى من أوجه (الأول) أن الكل من حيث هو كل يكون موجودا فى الخارج وأما الكلى فلا وجود له الا فى الذهن (الثانى) الكل يعد بأجزائه والكلى لا يعد بجزئياته (الثالث) أن الكلى يكون مقوما للجزئى والكل يكون متقوما بالجزء (الرابع) أن طبيعة الكل لا تصير هى أما طبيعة الكلى فانها بعينها تصير جزئية مثلا الانسان إذا صار هذا الانسان (الخامس) أن الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده والكلى يكون كليا لكل جزئى وحده لأن الانسان يصدق على الشخص الواحد (السادس) أن الكل أجزاؤه متناهية والكلى جزئياته غير متناهية (السابع) أن الكل لا بد من حضور أجزائه معا والكلى لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعاً نقل هذا الراغب من المباحث المشرقية للامام الرازى وأما النسبة بين الكل والكلى فهى العموم والخصوص من وجه لصدقهما على الانسان وانفراد الكلى فى الكلى البسيط كالنقطة وانفراد الكل فى زيد قاله المحقق الصبان فى حاشيته على الملوى فى شرحه لسلم الأخضرى وفى هذا كفاية

﴿ السؤال الخامس ﴾

﴿هل قبول الكم للقسمة فرضى أو فعلى وهل تصوير﴾
﴿المتكلمين له بما فى كتبهم جرى على الأولى أو الثانية﴾

﴿الجواب﴾ إعلم أن هذه المسألة وقع فيها اختلاف عبارات باختلاف

اعتبارات ونحن نحرر المناط تبعا لأصحاب الفن وبمحصل ما قالوه ينجلى الجواب أتم انجلاء وينحصر الكلام فى مسلكين

﴿ المسلك الاول ﴾ فى حقيقة الكم وماقاله الحكماء فيه

إعلم أن الكم عند الحكماء ينقسم إلى متصل وإلى منفصل وقد أنكر المتكلمون الكم من أصله كما وقع النص على ذلك بين أهله وليس هذا المحل بمحل إثباته أو نفيه وقد أفاض القول فى ذلك عضد الدين فى مواقفه وأجاد العلامة السجاعى القول فى شرحه لدى قوله مايقبل القسمة بالذات فكم بما يشفى الغليل وحقق المناط فيه الشيخ العطار فى حاشيته على مقولات البليدى بما لا مزيد عليه من التحقيق والكل مطبوع يمكن مراجعته لمن أراد التوسع فى ذلك وربك الفتاح

﴿ المسلك الثانى ﴾ فى إيضاح الجواب عن السؤال قد تبين لك أن المتكلمين لا يقولون بالكم مطلقا وإذا كانوا لا يقولون به فالقول بأنه ينقسم أو لا ينقسم عندهم من باب أولى فهو فى كتبهم لم يجر على قسمه لا قسمة فرضية ولا فعلية أما الحكماء فهو عندهم قابل للقسمة الفرضية لذاته وللقسمة الفعلية بالعرض باعتبار محله وقد أحسن الشيخ العطار فى حاشيته على السجاعى فى شرح المقولات بما ننقله هنا لفائدته بايضاح تام فقال رحمه الله مانصه إعلم أن القسمة تطلق على القسمة الوهمية والقسمة الفرضية والقسمة الفعلية بالفك فيهما وقد يعبر عن الثانية بالقسمة العقلية والثالثة بالقسمة الانفكاكية قال القاضى مير القسمة الوهمية ماهو بحسب التوهم جزئى والفرضية ماهو بحسب فرض العقل كلى اه ومعناه أن العقل إذا حلل امتدادا معنويا بمعونة الوهم إلى أجزاء

معينة تسمى هذه قسمة وهمية وإذا حكم بأن هذا الامتداد وكل جزء من أجزائه يقبل التحليل لا على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا وإنما فرقوا بين الوهم والفرض العقلي لما ثبت عندهم أن الوهم يقف في القسمة لأنه لا يدرك الأشياء الصغيرة لأنها تفوت عن الحس والوهم إنما يدرك الصور الجزئية المتأدية اليه من الخيال وتلك الصور الجزئية حاصلة من إدراك الحواس الظاهرة وحيث كان لا يدرك ما فات عن الحس لا يقوى على قسمته وأما العقل فلا يقف لأنه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة المتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها بلا وقوف له في القسمة وبهذا ظهر وجه جعلهم القسمة الوهمية من خواص الكم دون الفرضية ووجه تعرضهم في تعريف النقطة لنفي الاثنين لما أن الكم لا يفوت عن الحس فيقوى الوهم على قسمته ويعلم من ثبوت القسمة الوهمية له ثبوت الفرضية بالأولى وأما النقطة فانها تفوت عن الحس فلا يقوى الوهم على قسمتها لكن العقل لا يقف فاحتيج للتعرض لنفي قبول القسمتين وقيل النقطة شيء ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا لا وهما ولا فرضا ولا فعلا وأما القسمة الفعلية فتنقسم إلى كسر وقطع فتحدث في الجسم هويتين ثم أن عروض القسمة الوهمية للجسم بواسطة قيام الكم به وأما القسمة الفعلية فلا يقبلها الكم المتصل الذى هو المقدار لما تقرر أن القابل يبقي مع المقبول وإلا لم يكن قابلا له وعند عروض الفصل والفك عن الجسم لا يبقى المقدار الأول بعينه لأنه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كان أي مقداران آخران لم يكونا موجودين

بالفعل نعم الكم المتصل الحال فى المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وإن لم يكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة ومعلوم أن المعد لا يجامع الأثر بل ينعدم عند وجوده كالخطوات الموصلة للمقصد فالقابل للقسمة الانفكاكية هى المادة أى الهيولى الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ولا يقبل الكم المنفصل أيضا القسمة الفعلية لأنها عبارة عن زوال الاتصال ومعلوم أن معروض الكم المنفصل وهو المعدود من حيث أنه معروض لها لا يكون متصلا واحداً فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى وإذا لم يتصور ذلك فى المعدود الذى قد يكون محسوسا أولى فى العدد العارض له اه وبه تعلم الاغلوطة المقصودة بالسؤال عن قبوله للقسمة الفرضية أو الفعلية مع التفصيل المذكور وقد وقع فى مقولات البليدى هنا تخليط رفع عنه الشيخ العطار حجاب الاشكال ثم أنشد بعد تحريره لهذه المسألة ماقيل وقد صادف فيه المقال (وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر) فلله دره ولنقف عند هذا الحد خشية الملال والله يوفقنا لصالح القول والعمل

﴿ السؤال السادس ﴾

﴿ ما الفرق بين الجسم الطبيعى والتعليمى وما حد كل منها ﴾

﴿ الجواب ﴾ اعلم أن الحكماء والمتكلمين قد اختلفوا فى تعريف الجسم وفيه أقوال على وفق أنظار أنظارهم فيما انتحلوه فعند أهل السنة هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة وفى مسايرة الكمال ابن الهمام ممز وجا

بشرحها للكمال ابن أبى شريف الجسم هو المؤلف من جواهر فردة وهى الأجزاء التى لا تتجزأ اه وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق واختلفوا فيما بينهم فى أقل مايتركب بسط القول فيها مؤلف المواقف وغيره وهو عند الحكماء كما فى هياكل النور ما يقصد بالاشارة الحسية وله طول وعرض وعمق وهو عند مؤلفها فى غيرها حسبما ذكره شارحه جلال الدين الدوانى الجوهر الممتد المدرك منه فى بادئ النظر اه وهو يطلق بالاشتراك على معنيين كما فى المواقف أحدهما يسمى جسما طبيعياً لأنه يبحث عنه فى العلم الطبيعى منسوبا إلى الطبيعة التى هى بعد الآثار وعرفوه بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة إلى أن يقول وثانيهما يسمى جسما تعليميا إذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية منسوبة إلى التعليم فانهم كانوا يبتدؤن بها فى تعاليمهم لانها أسهل ولدلائلها أيضا يقينية تفيد النفس ملكة أن لا تقنع فى إدراك الاشياء دونه أى دون اليقين وعرفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخيرها هنا للتمييز اه وفى الجميع أبحاث يحتاج فى تحريرها الى مراجعة شرح الجرجانى عليه وحاشية عبد الحكيم السيالكوتى على الشرح المذكور وحاشية المولى جلبي الفنارى عليه أيضا والجميع مطبوع وشرح الفاكهى عليه وهو عندى بخط اليد مع شرح الدوانى على هياكل النور وشرحه لهداية الأبهرى وغيرها من كتب الفن ونقل الشيخ العطار فى حاشيته على مقولات البليدى مايزداد المقام هنا به إيضاحا فقال قال منلا زاده الناظر المتأمل فى الأجسام يجد فيها قوة

سارية مفيدة للتصور والتخايق وهو المعنى المسمى بالطبيعة وترسم بانها
مبدأ أول الحركة ما هى فيه وسكونه بالذات يعنى المقوم الذى هو
مبدأ التحريك والتسكين اه وفى حاشية البرجندى على شرح الملخص
الجواهر التى هى المبدأ الأول للحركة والسكون الذاتيين تسمى
بهذا الاعتبار طبيعة وباعتبار تنويعها للجسم صورة نوعية وباعتبار
تأثيرها فى الغير قوة اه إلى أن نقل عن الطوسى فى شرح الاشارات
قوله الطباع أعم من الطبيعة لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية
لكل شىء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما
هى فيه أولا وبالذات من غير إرادة وقال فى حاشيته لمقولات السجاعى
نقلا عن شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم والكمية القائمة به
السارية فيه هو الجسم التعليمى ويسمى باعتبار كونه حشوا ما بين السطوح
أو جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق
عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل اه قال
البليدى فالشكل المربع مثلا ذاته أى جوهره جسم طبيعى معروض
لتلك الامتدادات التى هى مجرد الطول والعرض والعمق ونفس الطول
والعرض والعمق هو الجسم التعليمى نسبة للتعليم لأنهم كانوا يعملونه
صغارهم فالجسم الطبيعى جوهر معروض مركب من جوهرين فردين
أو ثلاثة أو أوبعة أو ثمانية أو ستة عشر أو أربعة وعشرين أو ستة
وثلاثين أو ثمانية وأربعين وهو لفظى على ما للفهرى أو معنوى وهو
ما للسعد والجسم التعليمى عارض عرض فقف على الفرق بين الجسم
التعليمى والجسم الطبيعى الخ قال الشيخ العطار هنا ومحصل الفرق أن

الجوهر المتحيز بالذات هو الجسم الطبيعى وامتداداته العارضة له هو الجسم التعليمى ولنزيدك بيانا لذلك قال القطب الرازي فى المحاكمات اعلم أن الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى وعلى التعليمى والجسم الطبيعى غير التعليمى وذلك لأن الأشكال إذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة التى تجعل تارة كرة وتارة أخرى مربعا أو مثلثاً وكالماء الواحد تختلف أشكاله بحسب إختلاف ظروفه فلا خفاء فى أن ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع أقطار ذلك الجسم لكنه إذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم إذا جعل مربعا بطل ذلك الثخن وحصل ثخن آخر أصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد أن يكون هناك أمران أحدهما باق لا يختلف والآخر زائل مختلف فالأول هو الجسم الطبيعى والثانى التعليمى اه ولم يبق بعد هذا البيان بيان أبين منه والله تعالى الموفق

﴿السؤال السابع﴾

﴿ما الدليل على بطلان تركيب العالم من اليهولى والصورة الجسمية والنوعية وما الفرق بين الصورتين﴾

﴿الجواب﴾ اعلم أن أهل الملل كلها قد أجمعوا على حدوث ماسوى الله تعالى حتى اليهود والنصارى والمجوس إلا شرذمة قليلة من الفلاسفة فقالت العالم قديم وتبعهم على ذلك بعض من نسب نفسه للاسلام بما تمكن فيه من الفلسفة التى تقيد بها فى عالم معناه وحسه ولم يخرج بها من حبس خيالاته وحدسه فضل وأضل وكان سببا فى تحريم الخوض فى الفلسفة التى هى مجرد سفه ولله در القائل

(شر العلوم إذا اختبرت أخى علم الفلسفة)
(لا خير فيما الفل أوله وآخره سفه)

وحاصل ما عليه قد ماؤهم فى اعتقاداتهم الباطلة أنهم أثبتوا خمسة قدماء واجب الوجود وسموه هيولى وعقلا ونفساً ودهراً أى زمانا وخلاء أى مكانا وذهبت جماعة من متأخريهم إلى أن العالم العلوى قديم بذاته وصفاته إلا حركاته فانها حادثة بأشخاصها قديمة بنوعها فكل حركة عندهم قبلها حركة وهكذا إلى غير أول فهى عندهم حوادث لا أول لها وأما العالم السفلى وهو عالم الكون والفساد الذى هو عالم العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا هيولاه قديمة وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا موجود إلا وقبله موجود متولد عنه فلا ولد إلا وقبله والد ولا زرع إلا من بذر نشأ عنه وقد توقف جالينوس فى قدم ما ادعوا قدمه وهذه كلها اعتقادات فاسدة ومذاهب ركيكة جدا وتهافتهم فيها مردود لا يقبله منهم موحد ولا مطاق عاقل إلا من كان ملحدا ممن لا إيمان لهم نسأل الله العافية منه ولا نحتاج إلى بسط الأدلة على نقض ما أبرموه فى فلسفتهم المخدوش وجهها المتكدر أوجها لقيام غيرنا بهذه المهمة أتم قيام بما هو مذكور فى كتب الكلام والحكمة فليراجعها من أراد الاطلاع على ذلك ولنقتصر على ما لا بد منه مما يتضح به الجواب عن السؤال وينحصر المقال فى ثلاثة ملاحظ ومذهبين

﴿الملحظ الأول﴾ فى لفظ الهيولى وتحقيق مبناها الهيولى بفتح الهاء وضم الياء المثناة تحت مخففا وحكى الفيروز بادى فى قاموسه عن ابن

القطاع تشديدها وألفه مقصورة قال المحقق اللارى الظاهر أنها لفظ
يونانى قال بعض من حشاه وإنما قال الظاهر لاحتمال أن تكون
عربت عن الهيولى المشدد الياء مخففة عنها وحينئذ يكون إطلاقها
على المادة للمناسبة فى لسان العرب هى القطن فكما يوجد القطن فى
الأنواع المختلفة من الثياب كذلك توجد الهيولى فى الاجسام اه وفى
المزهر الهيولى فى كلام المتكلمين أصل الشىء فان يكن فى كلام العرب
فهو صحيح فى الاشتقاق ووزنه فعولى وقيل هو مخفف هيئة أولى
والصواب أنه لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة اه بنقل الشيخ العطار
وقد يرى بعض المتروحنين مادتها التى منها تتكون الأشياء ولقد حدثنى
بعض العارفين من أحبابنا أن والدته حدثته وأنا أعرفها من أهل
الكشف المفتوح عليهم وقد كانت تحدث بامور فكانت طبق ماحدثت
به انها شاهدت عالم التصوير من العالم العلوى وبين أيديهم جفان
منصوبة لهم فيها شغل شاغل اشتملت على مادة شبه العجين على ألوان
من أبيض وأسود وأحمر ونحو ذلك وحولها ملائكة متكفلون بها
فسألتهم عن ذلك فقالوا لها إن هذه المادة هى التى يتكون منها الانسان
بألوانه فكل جسم يتكون فهو بلونه من هنا يمد إلى أن يتجسد وهذه
المادة من نفس الهيولى الثانوية وليست بالمعنى الذى يقصده الفلاسفة
فهى فى اصطلاحهم موصوفة بما وصف به الموحدون الحق تعالى من
أنه موجود بلا كمية ولا كيفية ولم يقترن بشىء من سمات الحدوث ثم
حلت به الصنعة واعترضت به الأعراض فحدث منها العالم تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا

﴿مستملحة﴾ تذاكرت فى الهيولى مع بعض من يدعى المعرفة من غير أن يأخذ العلم عن أربابه وكان أضل من توما الحكيم فقال لعل فى لفظ الهيولى تصحيف والأصل الهيلولة بمعنى التخليطة فى اللغة الدارجة فارشدته إلى الصواب فلم يقبل وبينت له معناها فلم يعقل وأعجب منه أنه حضرنى بعضهم فقال لى معنى هذه اللفظة التى هى الهيولى هل هى الهيللة لا إله الا الله فهذا ما يقول وسبحان من فرق بين العقول

﴿الملحظ الثانى﴾ فى الاختلاف فى الهيولى وتحقيق معناها

﴿اعلم﴾ أنه لا نزاع بين جمهور العقلاء فى ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى ومسماها أى أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطرآن فى الحس على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هى أجسام ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والرمادية وغير ذلك وذلك الأمر هو المسمى بالمادة أو الهيولى أو السخنة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه إذا قيل يكون الحيوان من الطين أو خلق الانسان من نطفة أمه فلا يخلوا اما أن يكون الطين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نطفة وجسد إنسان حتى يكون فى حالة واحدة طينا وحيوانا أو نطفة وجسد إنسان وهو محال وإما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شىء أصلا وكذا الطين ثم حصل إنسان أو حيوان فحينئذ ما صارت النطفة وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شىء بطل بكليته وهذا شىء آخر حصل جديدا بجميع أجزائه وإما أن يكون الجوهر الذى كانت فيه الهيئة الطينية أو النطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة إنسان أو هيئة حيوان والقسمان

الأولان باطلان لأن كل من زرع بذراً ينبت شيء منه أو تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بأنه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه وإن عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس الصائب فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف وإنما الخلاف في أن ذلك الامر أجزاء لا تتجزأ أصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة أو جهتين متناهية أو غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب مقراطيس أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأي جماعة من الاقدمين او امر ابسط من الجسم كما عليه رأي المعتبرين من المشائين (١) فمادة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثه الأول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما أقاموا الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على أن ما يقبل الاتصال والانفصال في الأجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الأمر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى عندهم اه من شرح هداية الحكمة لصدر الدين الشيرازي صاحب الاسفار الأربعة والشواهد الربوبية بنقل الراغب رحمة الله تغشاهما وهو تحصيل مهم مفيد جدا

(الملحظ الثالث) في ارتباط الصورة بالهيولى والفرق بين الصورة الجسمية والنوعية حسبما قرره الحكماء في ذلك

---

(١) المشاءون هم الذين كانوا يمشون في ركاب أفلاطون ويتلقون منه فرائد الحكمة وكان ارسطو من جملتهم وقد يطلق المشاءون على الذين يمشون مع ارسطو اه للمؤلف

قد عرفت أن الهيولى فى اصطلاحهم جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية وهى بمعنى الأصل والمادة وبعبارة هى جوهر بسيط لا يتم وجوده الا بانضمام الصورة اليه وتحل فيه الصورة الجسمية والصورة النوعية وعرفها بعضهم بأنها الجوهر القابل للصور المتعلقة بالمقادير والأعظام التى باعتبارها صح أن يشار اليه بالاشارة الحسية وأما الصورة الجسمية فانها الجوهر المتصل القابل للابعاد الثلاثة المدرك من الجسم فى بادئ النظر وأما الصورة النوعية فهى الجوهر الذى صار به مجموع الهيولى والصورة الجسمية نوعاً من الأنواع ولهذا سميت صورة نوعية كما سميت الاولى جسمية لصيرورة الهيولى التى هى بسيطة بحلولها فيها جسما من الأجسام فمعنى كونها صورة نوعية أنها منسوبة للنوع بالتحصيل لتحصيله بها وقد بسط القول على الهيولى فى المواقف وابن سيناء فى الاشارات والهداية الاثيرية وفصولها إلى هيولى أولى وإلى هيولى ثانية بأنواعها بما نقله وتتبعه يحتاج إلى طول بتفصيل يعلم بمراجعة ذلك هنالك ولنقتصر على ما سنذكره من ذلك فى المذهبين المسلوك فيهما لتحقيق الجواب عن السؤال هنا وبالله تعالى التوفيق

﴿المذهب الاول﴾ فى اثبات الهيولى على قول الفلاسفة والحكماء

قد تمسك الفلاسفة فى اثبات الهيولى بحبال راشية وتهورات فيها عنهم فاشية وأشادوا قصرها على قواعد مثبتة فى زعمهم لعقائد تحقق لدى أهل الحق أنها فاسدة ولقد استحوذت عليهم الاوهام حتى قالوا بحوادث لا أول لها ونحوها مما خبطوا فى ظلماته خبط عشواء فانهم

وإن أصابوا فى علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس الحق بالباطل فى مباديها وعدم استيلاء غوائل الوهم فى بواديها لكونها سهلة المأخذ مزينة التناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طاعة منه لكنهم كما قال الشيخ خوجه زاده فى كتابه التحكيم بين الامامين (الغزالى وابن رشد) فيما كتباه فى تهافت الفلاسفة أخطؤا يعنى المنتمين إلى الحكمة والفلسفة فى علومهم الطبيعية يسيرا والالهية كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كمال الارتياد لكون مباديها بعيدة عن العقول والأوهام وأعلام طرقها خفية عن البصائر والأفهام إلى آخر كلامه وقد تبعهم على ما انتحلوه من أضله الله على علم أو ادعى العلم وهو على جهل فقلدهم فى ما قالوه مصدقا لهم فيما اعتقدوه لما شاهده من البراهين القطعية التى أقاموها فى غير العلم الالهى من علومهم الهندسية فقال كيف يخطؤن فى الالهيات وما أخطؤا فى غيرها فكانت مقالاتهم فاعلة فيه فعل السحر فى المسحور والخمر فى المخمور فلم تزده الا غمرة لا تنجلى بتمكن ذلك منه سيما إذا لم يكن معه عقل متنور بالعقيدة السليمة ولذلك حرم على أمثاله الخوض معهم فى فنونهم لكون المضرة فيها للبصير فأحرى لمن يلقى حرير عقله على شوك شبكهم ولا نفع له فى ذلك ولقد تمنى كثير من الفحول من الاعلام الذين رفرفت على أعلام فى العلم الاعلام عدم الخوض فى ذلك فقال بعضهم

(لقد طفت فى تلك المعاهد كلها ... وصيرت طرفى بين تلك المعالم)
(فلم أر إلا واضعا كف حائر ... على ذقنه أو قارعا سن نادم)

وقال ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى

(تجاوزت حد الأكثرين إلى العلى وسافرت واستبقيتهم فى المراكز)
(وخضت بحاراليس يدرك قعرها وألقيت نفسى فى فسيح المفاوز)
(ولججت فى الأفكار ثمت راجع اختيارى إلى استحسان دين العجائز)

وتحسراتهم فى ذلك كثيرة لأن مآل الفلسفى الفلس فى التوحيد والتمسك بما عليه أهل الحق المؤيد بتأييد الحق على التأييد وإذا تمهد هذا فانى لم أخض فى مقدمات هذا الفن للجواب عن الأسئلة المرجوع فيها إليه عن طيب نفس خشية الخطا والخطل وإنى فى ذلك (مكره اخاك لا بطل) ولذلك تجدنى اتشبث بالنقل عن أرباب الفن الذين لى بهم الثقة وما على الخائض فيه إلا أن يراجعه ويحققه فالناقد بصير والناقل هنا وان كان بحمد الله أمينا فهو ذو باع قصير فتح الله بصائرنا ونور أبصارنا لنرى الحق حقا فنتبعه ونتحقق بالباطل باطلا فنجتنبه ثم اعلم أن إثبات الهيولى متوقف على ابطال الجزء الذى لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد وهو المتحيز وقيل هو القابل للاعراض وقيل هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الاعراض عرضا واحدا وقيل هو الجسم وقيل هو الجزء واستحسن الخفاف فى حده أنه هو جزء الجسم الذى يستحيل انقسامه والمرتضى عند إمامنا (الاشعرى) أنه هو المتحيز قال الشيخ العطار نقلا عن منلا زاده وابطال الجزء الذى لا يتجزأ أصل عظيم من أصولهم بنوا عليه مسائل كثيرة وباثباته ينهدم أكثر ما قرروه وأسسوه من عقائدهم الفاسدة ولهم فى إثبات الهيولى دلائل أوضحها ما قرره القاضى مير حيث قال والتقرير الجامع مما

ذكره بعض المحققين من أن الجوهر الوحدانى المتصل فى حد ذاته لو
كان قائما بذاته لكان تفريق الجسم إلى قسمين اعداما الجسميته بالكلية
وإيجادا لجسمين آخرين وذلك لان الجسم المتصل فى حد ذاته إذا
كان ذا ذراعين مثلا فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان
كل واحد منهما ذراع فحينئذ لا يكون ذلك المتصل الوحدانى الذى
كان ذراعين بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان
موجودين فيه وإلا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا فى حدذاته فقد
عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم فلا
بد هناك من شىء آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين ولا
بد أن يكون ذلك الشىء باقيا بعينه فى الحالتين لئلا يكون التفريق
اعداما بالكلية أيضا فيكون ذلك الباقى بعينه موجبا لارتباط القسمين
بذلك الجسم المقوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع
المنفصلين منفصلا متعددا كل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون
ذلك الشىء فى نفسه واحدا ولا متعدداً ولا متصلا ولا منفصلا بل هو
فى ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل لذاته فيكون واحداً بوحدته
ومتعددا بتعدده متصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا مع تعدده
وانفصال بعضه عن بعض وإذا كان ذلك الشىء مع المتصل الواحد
متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد
مختصا به ناعتا له فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال والمتصلين
حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهذا الجوهر الذى هو محل الجوهر
المتصل فى حد ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل

يسمى صورة جسمية فى الجسم المطلق المركب منهما اه وفيه كمال المقصود وقد راجعته فى تحكيم الشيخ خوجه زاده فكان مطابقا لما قاله مع زيادة بيان واختصار فليراجعه من أراده

(المذهب الثانى) فى نفى الهيولى والدليل على بطلان تركيب العالم منها ووضوح تهافت الفلاسفة بذلك

لقد بسط القول فى بطلان تركيب العالم من الهيولى جماعة من المحققين من علماء الكلام بما هو الحق فى إبطال حوادث لا أول لها بما هو واضح فى تهور الفلاسفة وتهافتهم ونقل كلامهم هنا يؤدى إلى الملل والخروج بنا عن عباراتهم الواضحة ربما يؤدى إلى خلل فلنحل السائل على مطالعة تهافت الفلاسفة لابى حامد الغزالى وتهافتهم بما تكلم معه فيهم الامام ابن رشد وتحكيم العلامة خوجه زاده بينهما مع مراجعة المواقف بشرحها للامام الجرجانى مع حاشيتى الشيخ عبد الحكيم السيالكوتى والمولى جلبي ومراجعة اشارات ابن سيناء بشرحى الفخر الرازى والعلامة الطوسى والكل مطبوع ونقتصر هنا على نقل فذلكة من الشارح للاشارات هنا فقال رحمة الله عليه ما نصه إعلم أن لنفاة الهيولى أن يقولوا هذه الهيولى إما أن يكون لها حصول فى الحيز أولا يكون فان كان لها حصول فى الحيز فاما أن يكون على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال لكانت الهيولى متحيزة وذلك محال اما أولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين وأما ثانيا فلانه لا يكون أحدهما بالحالية والآخر بالمحلية أولى من العكس وأما ثالثا فلان تلك الهيولى إن احتاجت الى محل فالكلام

فى محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة إلى المحل
كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب واما إن كان على سبيل
التبعية فذلك بأن يقال الجسمية تحصل بذاتها فى الحيز وتلك الهيولى
تحصل فى ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه وإذا كان حصول الهيولى
فى ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة
فى الجسم وإذا كانت الهيولى صفة حالة فى الجسم استحال كون الجسمية
حالا فى الهيولى وأما ان لم تكن الهيولى حاصلة فى الحيز لا على سبيل
الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع أن الجسمية مختصة بذلك الحيز
استحال أن تكون الجسمية حالة فى الهيولى لانا نعلم بالضرورة أن المختص
بالجهة بالذات يستحيل أن يكون حاصلا وحالا فيما اختصاص له بتلك
الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة فى تجويز ذلك فليجز أن
يقال الاجسام باسرها حالة فى ذات البارى تعالى وان لم يكن له تعالى
اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت أن القول بحلول الجسمية
فى محل يؤدى إلى هذه الأقسام الباطلة فيكون القول به باطلا اهـ وفيه
كفاية والتوفيق للصواب بيد الحق تعالى

﴿السؤال الثامن﴾

﴿ما مستند الأئمة الثلاثة فى حمل الأقراء على الأطهار وما مستند﴾
﴿الامام الأعظم فى حمله لها على الحيض مع أنها فى كليهما جمع﴾
﴿قرء بالفتح وهو مجمل﴾

﴿الجواب﴾ اعلم أن القرء بالفتح وبالضم أيضا لفظ مشترك بين الطهر
والحيض قيل حقيقة فيهما معاً وقيل بالمجاز فى أحدهما فترجع القضية لما حرر فى

الأصول من تقديم الحقيقة على المجاز و من كون اللفظ الواحد لا يدل
على معنيين مختلفتين حقيقتين أو حقيقة ومجاز والحنفية قد اعتبرو
هذا كما هو مقرر عندهم وأجازه غيرهم فنتج عن الخلاف اختلاف المذهب
مذهب الامام أبى حنيفة ومذهب الامام مالك والشافعى ومن معهم
رضوان الله عليهم فقال كل منهم بما اداه اليه اجتهاده فى فهم قول الله
تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) ولكل وجهة هو مراعيه
فى التمشى على قواعد مذهبه ونحن نحصر القول هنا فى مسلكين

(المسلك الأول) فى مستند الامام الأكرم مالك ابن أنس ومن
معه رضى الله تعالى عنهم فى حمل الأقراء على الأطهار

إعلم أن أصحابنا المالكية قد حرروا هذه المسألة وفرغوا منها لوضوح
أدلتهم ولقد قال الامام أبو بكر المعافرى فى كتابه أحكام القرآن قولا
لم يبق معه قول لقائل عند تعرضه للكلام على قوله تعالى (والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وحصر القول فيه فى المسألة الأولى من
المسائل التى تكلم عليها فى ثلاثة فصول ننقلها هنا مع طوله لما فيه من
الفائدة ونصه رحمة الله عليه (الفصل الأول) كلمة القرء كلمة محتملة
للطهر والحيض احتمالا واحداً وبه تشاغل الناس قديما وحديثا
من فقهاء ولغويين فى تقديم أحدهما على الآخر وأوصيكم أن لا تشتغلوا
الآن بذلك لوجوه أقربها أن أهل اللغة قد اتفقوا على أن القرء الوقت
يكفيك هذا فضلا بين المتخصمين وحسما لداء المختلفين فاذا أرحت
نفسك من هذا وقلت المعنى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة (أوقات)
صارت الآية مفسرة فى العدد محتملة فى المعدود فوجب طلب بيان المعدود

من غيرها وقد اختلفنا فيها ولنا أدلة ولهم أدلة استوفيناها فى تلخيص الطريقتين على وجه بديع وخلصنا بالسبك منها وفى تخليص التلخيص ما يغنى عن جمعه اللبيب وأقربها الآن إلى الغرض أن تعرض عن المعانى لأنها بحار تتغامس أمواجها وتقبل على الأخبار فانها أول وأولى ولهم خبر ولنا خبر فاما خبرهم فقول النبي صلى الله عليه وسلم فى الصحيح المشهور (لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تحيض) والمطلوب من الحرة فى استبراء الرحم هو المطلوب من الأمة بعينه فنص الشارع صلى الله عليه وسلم على أن براءة الرحم الحيض وبه يقع الاستبراء بالواحد فى الأمة فكذلك فليكن بالثلاثة فى الحرة وأما خبرنا فالصحيح الثابت فى كل أمر أن ابن عمر رضى الله عنهما طلق امرأته وهى حائض فأمره النبي صلى الله عليه وسلم (أن يراجعها ثم يمسكها حتى تحيض وتطهر ثم تحيض وتطهر ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلق فتلك العدة التى أمر الله تعالى بها أن يطلق لها النساء) وهذا يدل على أن ابتداء العدة طهر فمجموعها أطهار (الترجيح) خبرنا أولى من خبرهم لأن خبرنا ظاهر قوى فى أن الطهر قبل العدة واحد أعدادها لا غبار عليه فأما اشكال خبرهم فيرفعه أن المراد هنالك أيضا هو الطهر لكن الطهر لا يظهر إلا بالحيض ولذلك قال علماؤنا أنها تحل بالدم من الحيضة الثالثة ﴿الفصل الثانى﴾

من علمائنا من زاحم على الآية بعدد واستند فيها إلى ركن وتعلق منها بسبب متين قالوا يصح التعلق بهذه الآية من أربعة أوجه (الأول) أن القرء إسم يقع على الحيض والطهر جميعاً والمراد أحدهما فيجب إذا قعدت ثلاثة قروء ينطلق عليها هذا الاسم أن يصح لها قضاء التربص

(الثانى) أن الحكم يتعلق باوائل الأسماء. كما قلنا فى الشفقين واللمسين والآبوين أن الحكم يتعلق بالشفق الاول والوضوء يجب باللمس الاول قبل الوطء وأن الحجب يكون للاب الاول دون الثانى وهو الجد وهم مخالفون فى ذلك كله وقد دللنا عليه أجمعه فى موضعه (الثالث) أنه تعالى قال (ثلاثة قروء) فذكره وأثبت الهاء فى العدد فدل على أنه أراد الطهر المذكر ولو أراد الحيضة المؤنثة لاسقط الهاء وقال ثلاث قروء فان الهاء تثبت فى عدد المذكر من الثلاثة إلى العشرة وتسقط فى عدد المؤنث (الرابع) أن مطلق الأمر عندنا وعند أصحاب أبى حنيفة محمول على الفور ولا يكون ذلك إلا على رأينا فى أن القرء الطهر لأنه إنما يطلق فى الطهر لا فى الحيض فلو أطلق فى الطهر ولم تعتد إلا بالحيض الآتى بعده لكان ذلك تراخيا عن الامتثال للامر وهذه الوجوه وإن كانت قوية فانها تفتح من الاسئلة أبوابا ربما عسر إغلاقها فاولى لكم التمسك بما تقدم (الفصل الثالث) قالوا إذا جعلتم الاقراء الاطهار فقد تركتم نص الآية فى جعلها ثلاثة قروء لانه لو طلق فى طهر لم يمسها فيه قبل الحيض بليلة لكان عندكم قرءاً معتدا به وليس بعدد (قلنا لهم) أما إذا بلغنا لهذا المنتهى فالمسألة لنا ومأخذ القول فى المسألة سهل لان البعض فى لسان العرب ينطلق على الكل فى إطلاق العدد وغيره لغة مشهورة عند العرب وقرآنا قال الله تعالى (الحج أشهر معلومات) وهى عندنا وعندهم شوال وذو القعدة وبعض ذى الحجة فالمخالف إن راعى ظاهر العدد فمراعاة ظاهر حديث ابن عمر أولى اه وبه اتضح مستند الامام مالك وبقية الائمة ممن حملوا القرء على الاطهار وفيه كفاية

﴿ المسلك الثانى ﴾ فى مستند الامام الاعظم أبى حنيفة رضى الله عنه فى حمل الاقراء على الحيض

إعلم أن أبا حنيفة رضى الله عنه لم يقل من عندياته أن القرء هو الحيض كما لم يقل غيره من الائمة القرء هو الطهر من عندياتهم وإنما أداهم الاجتهاد فى حمل القرء عليه ولا شك أن عند تعارض الوجوه وضعف الترجيحات يكون حكم الله فى ما ادى اليه الاجتهاد وقد انتصر أهل كل مذهب لما قاله إمامهم ولم يبق نظر لمن بعد هؤلآء الأئمة رضى الله عنهم من مقلديهم فلذلك أوصى ابن العربى رحمه الله بترك الاشتغال بذلك بعدما سلك كل على ما قتضاه الاجتهاد وأنصف رحمه الله فيما قاله من كون الوجوه التى أبداها فى حمل القرء على الطهر وإن كانت قوية فانها تفتح من الأسئلة أبوابا ربما عسر إغلاقها فهو معترف للسادة الحنفية بأن لهم أسئلة يعسر سد باب الأجوبة عنها وذلك صريح بأنهم متمسكون بحبل الأدلة التى حملتهم على حمل القرء على الحيض وقد راجعت كتب الحنفية فى الوقوف على ما استدلوا به على ماقاله الامام أبو حنيفة فى هذه المسألة وما استندوا فيها عليه فوجدتهم قد أعطوا المسألة حقها ولا بأس بذكر شىء من ذلك إعطاء للمقام حقه ولا يعد هذا منا تهاوناً بوصية ذلك العمدة الكبير فحسبنا النقل لأقوالهم مع الوقوف أمام الأئمة مطأطىء الرؤس باذعان ولقد أفاض المفسرون القول على هذه الآية (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) بما اتسعت به الدائرة وجال فيها كل بما أظهر وجه الحق وللائمة المقتدى بهم فى ذلك قصبة السبق فهم المقلدون أما امامنا الاكرم مالك ابن أنس ومن

معه فقد سمعت ما قاله فى الاحكام المعافرى رحمهم الله وأما مستند
الامام الاعظم أبى حنيفة رضى الله عنه فقد حرر المناط فيها الامام
أبو بكر الجصاص الحنفى فى كتابه أحكام القرآن وأطال فى ذلك وما
قصر رحمه الله ننقل منه هنا ما يتعلق بالمسألة فقد ترجم لها فقال باب
الاقراء قال الله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) اختلف
السلف فى المراد بالقرء المذكور فى هذه الآية فقال على وعمر وعبد الله
ابن مسعود وابن عباس وأبو موسى هو الحيض وقالوا هو أحق بها ما لم
تغتسل من الحيضة الثالثه وروى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبي
عن ثلاثة عشر رجلا من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الخبر فالخبر
منهم أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل أحق بامرأته
ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن
المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة إذا دخلت فى الحيضة
الثالثة فلا سبيل له عليها قالت عائشة الاقراء الاطهار وروى عن ابن
عباس رواية اخرى انها إذا دخلت فى الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها
ولا تحل للازواج حتى تغتسل وقال أصحابنا جميعا الأقراء الحيض وهو
قول الثورى والأوزاعى والحسن بن صالح إلا أن أصحابنا قد قالوا لا
تنقضى عدتها إذا كانت أيامها دون العشرة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة
أو يذهب وقت صلاة وهذا قول الحسن بن صالح إلا أنه قال اليهودية
والنصرانية فى ذلك مثل المسلمة وهذا لم يقله أحد ممن جعل الاقراء
الحيض غير الحسن بن صالح وقال أصحابنا الذمية تنقضى عدتها بانقطاع
الدم من الحيضة الثالثة لا غسل عليها فهى فى معنى من اغتسلت

فلا تنتظر بعد انقطاع الدم شيئاً آخر وقال ابن شبرمة إذا انقطع من الحيضة الثالثة بطلت الرجعة ولم يعتبر الغسل وقال مالك والشافعى الاقراء الاطهار فاذا طعنت فى الحيضة الثالثة فقد بانت وانقطعت الرجعة قال أبو بكر قد حصل من اتفاق السلف وقوع إسم الاقراء على المعنيين من الحيض ومن الاطهار من وجهين أحدهما أن اللفظ لو لم يكن محتملا لهما لما تأوله السلف عليهما لأنهم أهل اللغة والمعرفة بمعانى الاسماء ومايتصرف عليه المعانى من العبارات فلما تأولها فريق على الحيض وآخرون على الاطهار علمنا وقوع الاسم عليهما ومن جهة أخرى أن هذا الاختلاف قد كان شائعاً بينهم مستفيضاً ولم ينكر واحد منهم على مخالفيه فى مقالته بل سوغ له القول فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين وتسويغ الاجتهاد فيه ثم لا يخلوا من يكون الاسم حقيقة فيهما أو مجازاً فيهما أو حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر فوجدنا أهل اللغة مختلفين فى معنى القرء فى أصل اللغة فقال قائلون منهم هو اسم للوقت حدثنا بذلك أبو عمرو غلام ثعلب عن ثعلب أنه كان إذا سئل عن معنى القرء لم يزدهم على الوقت وقد استشهد لذلك بقول الشاعر

يارب مولى حاسد مباغض ☆ على ذى ضغن وضب فارض

له قرؤ كقرؤ الحائض

يعنى وقتاً تهيج فيه عداوته وعلى هذا تأولوا قول الأعشى

(وفى كل عام أنت جاشم غزوة ☆ تشد لأقصاها عزيم عزائك)

(مورثة مالا وفى الحى رفعة ☆ لما ضاع فيها من قروء نسائك)

يعنى وقت وطئهن ومن النساء من يتاوله على الطهر نفسه كأنه قال

ضاع فيها من طهر نسائك وقال الشاعر

كرهت العقر عقر بنى شليل ۞ إذا هبت لقاريها الرياح

يعنى لوقتها فى الشتاء وقال آخرون هو الضم والتأليف ومنه قوله

(تريك إذا دخلت على خلاء ۞ وقد أمنت عيون الكاشحينا)

(ذراعى عيطل إدماء بكر ۞ هجان اللون لم تقرا جنينا)

يعنى لم تضم فى بطنها جنيناً ومنه قولهم قريت الماء فى الحوض إذا جمعته وقروت الأرض إذا جمعت شيئا إلى شىء وسيراً إلى سيره ويقولون ماقرأت الناقة سلى قط أى ما اجتمع رحمها على ولد قط ومنه أقرأت النجوم إذا اجتمعت فى الأفق ويقال أقرأت المرأة اذا حاضت فهى مقرىء ذكره الأصمعى والكسائى والفراء وحكى عن بعضهم أنه قال هو الخروج من شىء إلى شىء وهذا قول ليس عليه شاهد من اللغة ولا هو ثابت عمن يوثق به من أهلها وليس فيما ذكرنا من الشواهد ما يليق بهذا المعنى فهو ساقط مردود ثم يقول وإن كانت حقيقته الوقت فالحيض أولى به لأن الوقت إنما يكون وقتاً لما يحدث فيه والحيض هو الحادث وليس الطهر شيئاً أكثر من عدم الحيض وليس هو شىء حادث فوجب أن يكون الحيض أولى بمعنى الاسم وإن كان هو الضم والتأليف فالحيض أولى به لأن دم الحيض إنما يتألف ويجتمع من سائر أجزاء البدن فى حال الحيض فمعناه أولى بالاسم أيضاً (فان قيل) إنما يتألف الدم ويجتمع فى أيام الطهر ثم يسيل فى أيام الحيض (قيل) له أحسنت ان الامر كذلك ودلالته قائمة على ما ذكرنا لأنه قد صار القرء اسماً للدم إلا انك زعمت انه يكون اسماً له فى حال الطهر وقلنا

يكون اسما له فى حال الحيض فلا مدخل إذاً للطهر فى تسميته بالقرء
لأن الطهر ليس هو الدم ألا ترى أن الطهر قد يكون موجوداً مع عدم
الدم تارة ومع وجوده أخرى على أصلك فاذا القرء اسم للدم وليس
باسم للطهر ولكنه لا يسمى بهذا الاسم إلا بعد ظهوره لأنه لا يتعلق
به حكم إلا فى هذه الحال ومع ذلك فلا يتيقن كونه فى الرحم فى حال
الطهر فلم يجز كونه فى حال الطهر ان تسميه باسم القرء لان القرء اسم
يتعلق به حكم ولا حكم له قبل سيلانه وقبل العلم بوجوده وأيضاً فمن
أين لك العلم باجتماع الدم فى الرحم فى حال الطهر واحتباسه فيه ثم
سيلانه فى وقت الحيض فان هذا قول عار من دليل يقوم عليه ويرده
ظاهر الكتاب قال الله تعالى (ويعلم ما فى الارحام) فاستأثر تعالى
بعلم ما فى الارحام ولم يطلع عباده عليه فمن أين لك القضاء باجتماع الدم
فى حال الطهر ثم سيلانه فى وقت الحيض وما أنكرت ممن قال إنما
يجتمع من سائر البدن ويسيل فى وقت الحيض لا قبل ذلك ويكون
اولى بالحق منك لانا قد علمنا يقيناً وجوده فى هذا الوقت ولم نعلم
وجوده فى وقت قبله فلا يحكم به لوقت متقدم وإذ قد بينا وقوع الاسم
عليهما وبينا حقيقة ما يتناوله هذا الاسم فى اللغة فايدل على انه اسم
للحيض دون الطهر فى الحقيقة وان اطلاقه على الطهر إنما هو مجاز
واستعارة وإن كان ماقدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ من
حقيقتها كافية فى الدلالة على أن حقيقته تختص بالحيض دون الطهر
(فنقول) لما وجدنا أسماء الحقائق التى لا تنتفى عن مسمياتها بحال
ووجدنا اسماء المجاز قد يجوز أن تنتفى عنها فى حال وتلزمها فى أخرى

ثم وجدنا اسم القرء غير منتف عن الحيض بحال ووجدناه قد ينتفى عن الطهر لان الطهر موجود فى الآيسة والصغيرة وليستا من ذوات الأقراء (علمنا) أن اسم القرء للطهر الذى بين الحيضتين مجاز وليس بحقيقة سمى بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشى باسم غيره إذا كان مجاوراً له وكان منه بسبب ألا ترى أنه حين جاور الحيض سمى به وحين لم يجاوره لم يسم به فدل ذلك على أنه مجاز فى الطهر حقيقة فى الحيض ومما يدل على أن المراد الحيض دون الطهر أنه لما كان اللفظ محتملا للمعنيين واتفقت الأئمة على أن المراد أحدهما فلو انهما تساويا فى الاحتمال لكان الحيض أولاها وذلك لأن لغة النبي صلى الله عليه وسلم وردت بالحيض دون الطهر بقوله (المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرائها) وقال لفاطمة بنت أبى حبيش (فاذاأقبل قرؤك فدعى الصلاة وإذا أدبر فاغتسلى وصلى مابين القرء إلى القرء (فكان لغة النبي صلى الله عليه وسلم أن القرء الحيض فوجب أن لايكون معنى الآية إلا محمولا عليه لأن القرآن لامحالة نزل بلغته صلى الله عليه وسلم وهو المبين عن الله عز وجل مراد الالفاظ المحتملة للمعانى ولم يرد لغته بالطهر فكان حمله على الحيض أولى منه على الطهر ويدل عليه ماحدثنا به محمد بن بكر البصرى قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد ابن مسعود قال حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن أسلم عن القاسم بن محمد عن عائشه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (طلاق الامة ثنتان وقرؤها حيضتان قال أبو عاصم فحدثنى مظاهر قال حدثنى به القاسم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله إلا أنه قال

(وعدتها حيضتان) وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد ابن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عمر بن شبيب عن عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم (تطليق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان) فنص على الحيضتين فى عدة الأمة وذلك خلاف قول مخالفينا لأنهم يزعمون أن عدتها طهران ولا يستوعبون لها حيضتين وإذا ثبت أن عدة الأمة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض وهذان الحديثان وإن كان ورودهما من طريق الآحاد فقد اتفق أهل العلم على استعمالهما فى أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة فأوجب ذلك صحته ويدل عليه أيضاً حديث أبى سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فى سبايا أوطاس (لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرىء بحيضة) ومعلوم أن أصل العدة موضوع للاستبراء فلما جعل النبي صلى الله عليه وسلم استبراء الأمة بالحيضة دون الطهر وجب أن تكون العدة بالحيض دون الطهر إذ كل واحد منهما موضوع فى الاصل للاستبراء أو لمعرفة براءة الرحم من الحبل وإن كان قد تجب العدة على الصغيرة والآيسة لان الاصل للاستبراء ثم حمل عليه غيره من الآيسة والصغيرة لئلا يترخص فى التى قاربت البلوغ وفى الكبيرة التى يجوز أن تحيض وترى الدم بترك العدة فأوجب على الجميع العدة احتياطا للاستبراء الذى ذكرنا ويدل عليه أيضا قوله تعالى (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر) فأوجب الشهور عند عدم الحيض فأقامها مقامها فدل ذلك على أن الاصل هو الحيض كما أنه لما قال (فان لم تجدوا ماء فتيمموا)

علمنا أن الاصل الذى نقل عنه إلى الصعيد هو الماء ويدل عليه ان الله حصر الاقراء بعدد يقتضى استيفاءه للعدة وهو قوله تعالى (ثلاثة قروء) واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكمالها فيمن طلقها للسنة لان طلاق السنة ان يوقعه فى طهر لم يجامعها فيه فلا بد إذا كان كذلك من أن يصادف طلاقه طهرا قد مضى بعضه ثم تعتد بعده بطهرين آخرين فهذان طهران و بعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث إذا أراد طلاق السنة علمنا أن المراد الحيض الذى يمكن استيفاء العدد المذكور فى الآية إلى آخر كلامه رحمه الله فانه أطال العنان بما يؤيد مذهبه الحنفى فليراجعه من أراد البسط وفيه كفاية والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

﴿ السؤال التاسع ﴾

﴿ ما الفرق بين المجاز على المجاز والمجاز بمرتبتين ﴾

﴿ الجواب ﴾ إعلم أن الأصوليين وبعض علماء اللغة يطلقون الاستعارة على كل مجاز وأما البيانيون فالمجاز عندهم ينقسم إلى استعارة وإلى مجاز مرسل ولا بد فى المجاز عندهم من علاقة ومناسبة بين المعنى المنقول عنه وهو ما وضع له اللفظ وبين المعنى المنقول اليه فان كانت المناسبة هى المشابهة سمى المجاز استعارة وإن كانت المناسبة غير المشابهة فهو مجاز مرسل وغير المشابهة محصور فى أنواع نحو الخمسة والعشرين نوعا تطلب من محلها والمقصود من هذه التوطئة ما سنقرره من مثالين يتضح بهما المسؤل عنه فان المجاز على المجاز هو بنفسه المجاز بمرتبتين لا فرق بينهما وقد يكون المجاز بأكثر من مرتبتين حسبما ذلك مقرر

فى البيان ومثال ذلك فيما يحتمل الاستعارة والمجاز اسم المشفر فهو
فى الأصل مخصوص بشفة البعير فان أطلق على شفة غيره ففيه تفصيل
فان اعتبرت المشابهة فى اللفظ كان استعارة وان جعلته من باب اطلاق
المقيد كان مجازا مرسلا فالاستعارة هنا مبنية على اعتبار الخصوص
بأن يقصد بالمشفر خصوص شفة الانسان والمجاز المرسل مبنى على
اعتبار العموم بأن يقصد بالمشفر عموم كونه شفة لأن التشبيه انما
يظهر عند قصد الخصوص فلا ينافى الخصوص قصد العموم لأن ثبوت
الخصوص لا يستلزم قصده واعتباره فرب شىء ثابت غير معتبر كما
هو مفهوم من حواشى السعد وغيرها لكن هذا غير ظاهر بالنسبة
للاستعارة لأن تشبيه شىء بشىء يقتضى قصد تعيينهما وجهة خصوصهما
حسبما حرر ذلك شيخنا المرحوم العلامة ابن الخياط فيما كتبه من
الحواشى على شرح الكبيرانية وأما المجاز المرسل فلا تتعين له جهة العموم
بل يجرى مع قصد الخصوص أيضا وغايته أن يكون مجازا مبنيا على
مجاز فيكون مجازا بمرتبتين من استعمال المقيد بقيد فى مقيد آخر
فالمشفر بمعنى شفة الانسان إن أطلق عليها من حيث كونها خصوص
شفة الانسان كان مجازا بالاطلاق على مجاز بالتقييد وقد وقع البحث
فى هذا مما يطول بنا تتبعه ردا وجوابا ومما مثلوا به أيضا فى المجاز على
المجاز قوله تعالى (فأذاقها الله لباس الجوع) ففى شرح العصام على
السمرقندية ما نصه قال الشارح المحقق فى شرح التلخيص والذى يلوح
من كلام القوم فى هذه الآية ان فى لباس الجوع استعارتين احداهما
تصريحية والاخرى مكنية فانه شبه ما غشى الانسان عند الجوع

والخوف من أثر الضرر من حيث الاشتمال باللباس فاستعير له اسمه ومن حيث الكراهية بالطعم المر البشيع فتكون استعارة مصرحة نظرا إلى الأول ومكنية نظرا إلى الثانى وتكون الاذاقة تخييلا ثم قال وتحقيق ذلك أن الاستعارة بالكناية إن كانت تشبيها مضمرا فى النفس فلا مانع من كون المشبه فى التشبيه مذكورا مجازا وإن كانت المشبه المرموز المستعار للمشبه فلا مانع أيضا فى ذلك من ذكر المشبه مجازا وإن كانت المشبه المستعار للمشبه به كما هو مذهب السكاكى فصحته تدور على صحة الاستعارة من المستعار فان صحت صح والا فلا اه وكتب هنا المحقق العلامة الصبان على قوله فصحته تدور على صحة الاستعارة الخ فى حواشيه ما نصه يعنى أن اللباس مثلا مستعار لأثر الضرر من حيث الاشتمال استعارة تصريحية فهل يصح أن يستعار ثانيا من معناه المجازى المذكور للطعم المر البشيع الادعائى من حيث الكراهية استعارة بالكناية على مذهب السكاكى ينبنى ذلك على صحة استعارة المستعار فان كانت صحيحة كما يفيده قول جمهور الأصوليين والبيانيين فان المجاز ينبنى على المجاز ويكون بمرتبتين ومراتب صح ما ذكره المصنف على مذهب السكاكى أيضا وإن كانت غير صحيحة كما يفيده قول الآمدى بامتناع بناء المجاز على المجاز كما نقله عنه الزركشى فى البحر المحيط فى الأصول لم يصح هكذا ينبغى تقرير عبارة الشارح الخ وبهذا اتضح الجواب وقد جرى السائل هنا على عادته فيما ينبنى عليه أسئلته من المغالطة وبالله التوفيق

﴿السؤال العاشر﴾

﴿لم منع الابتداء بالنكرة عند عدم المسوغ وجاز نحو﴾
﴿قولك جاء رجل مع أنها فى كليهما محكوم عليه ومسند اليها﴾
﴿وعلة منع الاولى موجودفى الثانية﴾

﴿الجواب﴾ إنما لم يجز رجل قام وجاز قام رجل لما فى الأول من الحكم على مجهول ولما فى الثانى من تقدم حكمه فان المنكر فى حكم المجهول والمعرف معروف فلذلك جاز زيد جاء وهذه من العلل النحوية التى لاتحك والمدار الحقيقى إنما هو على حصول الفائدة وبالمسوغ تتم فلابد عنها عندهم فى الابتداء بالنكرة من المسوغ لها فى ذلك فحصروا المسوغات فى أمور وأفردها الرسموكى رحمه الله بتصنيف خاص بها وتتبعها من كتب الفن ولقد قال العلامة ابن هشام رضى الله عنه فى كتابه المغنى ما نصه لم يعول المتقدمون فى ضابط ذلك إلا على حصول الفائدة ورأى المتأخرون أنه ليس كل أحد يهتدى إلى مواطن الفائدة فتتبعوها فمن مقل مخل ومن مكثر مورد مالا يصح او معدد لامور متداخلة إلى آخر كلامه ولقد رأيت من المناسب للمقام أن أنقل هنا إيضاحا للجواب ماذكره العلامة الرودانى فى فتح الصمد على شرح السبك العجيب نظم سلطان المغرب سابقا عالم الشرفاء وشريف العلماء سيدنا ومولانا عبد الحفيظ التجانى حفظه الله ونص المقصود منه معللا لما تضمنه قوله

(ولا يكون الابتدا فيما اشتهر منكرا وإن يفد فلا حذر)
لأنه محكوم عليه فلا بد من تعيينه أو تخصيصه بمسوغ لاذا الحكم

على المجهول المطلق لا يفيد لتحير السامع فيه فينفر عن الاصغاء لحكمه
المذكور بعده وإنما لم يشترط ذلك فى الفاعل مع انه محكوم عليه ايضا
لتقدم حكمه وهو الفعل ابدا فيتقرر مضمونه فى الذهن اولا ويعلم انه
صفة لما بعده وإن كان غير معين فلا ينفر السامع عن الاصغاء
لحصول فائدة ما وبهذا التقرير يندفع ما يقال لو خصص الفاعل بحكمه
المتقدم فكان قبل الحكم غير مخصص فيلزم الحكم على المجهول وحاصل
الدفع ان تخصيصه ليس بنفس الحكم بل بتقدمه وتقرره أولا فيشابه الصفة
فى تقدم العلم بها دون الخبر لا يقال يلزم من ذلك جواز الابتداء بالنكرة
إذا تقدم خبرها مطلقا كقائم رجل ولم يقولوا به لامكان الفرق بان
تقديم الخبر خلاف الاصل فلم يكن مسوغا بمجرده بخلاف تقديم الفعل
فانه لازم ابدا فتدبر واختار الرضى جعله كالمبدأ ومن لا يشترط تجدد
الفائدة لا يشترط مسوغا اصلا اه قلت وهذا ما كنت اختاره قبل
الوقوف عليه فان الذى عندى فى ذلك أن نفس الكلام العرفى
هو القاضى بذلك فان العرب لم يقع فى كلامهم الابتدا بالنكرة
الغير مفيدة لكون كلامهم دائما مبنيا على الفائدة ويزداد الكلام
عندهم اعتبارا كلما ازدادت به فائدة ولذلك كان قول البعض السماء
فوقنا والأرض تحتنا مع تعريف المبدأ لا يعد كلاما إلا عند من لا
يعرف الأرض تحته والسماء فوقه أو أريد بذلك تقرير معناه فى الذهن
كالراكب فى الطيارة مثلا يكون راكبا عليها فيمر على البحر وعلى
الارض فيسمع الارض تحتنا فلا شك أنه كلام وهكذا فى الابتداء
بالنكرة فالمدار على حصول الفائدة فحصول الفائدة عندى هو المسوغ

وهو الذى اعتبره أساطين الفن وبالله التوفيق

﴿تذييل﴾ قال الامام السيوطى فى همع الهوامع الاصل تعريف المبتدأ لانه المسند اليه فحقه أن يكون معلوما لان الاسناد إلى المجهول لا يفيد وتنكير الخبر لان نسبته من المبتدأ نسبة الفعل من الفاعل والفعل يلزمه التنكير فرجح تنكير الخبر على تعريفه فاذا اجتمع معرفة ونكره فالمعرفة المبدأ والنكرة الخبر إلا فى صورتين استثناء كذا عند سيبويه (إحداهما) كم مالك فان كم مبتدأ وهى نكرة وما بعدها معرفة لأن أكثر مايقع بعد أسماء الاستفهام النكرة والجمل والظروف ويتعين إذ ذاك كون اسم الاستفهام مبتدأ نحو من قائم ومن قام ومن عندك فحكم على كم بالابتداء حملا للاول على الاكثر (الثانية) أفعل التفضيل نحو خير منك زيد وتوجيهه ماتقدم فى كم وغير سيبويه يجعل المعرفة فى الصورتين المبتدأ جريا على القاعدة وقال ابن هاشم يتحد عندى جواز الوجهين اعمالا للدليلين إلى آخر كلامه رحمه الله

﴿السؤال الحادى عشر﴾

﴿هل لا إله إلا الله من القضايا أولا وعلى أنها منها فهل هى قضية﴾
﴿واحدة أو قضيتان وهل هى كلية أو شخصية وهل هى حقيقية أو﴾
﴿خارجية أو ذهنية وهل هى ضرورية أم لا وإذا قلتم بالضرورة﴾
﴿فهل هى بالضرورة الذاتية أو العرضية أو بالدوام أو بالامكان﴾
﴿وعلى كل حال فهى جملة عند النحاة فما محلها من الاعراب﴾

﴿الجواب﴾ إعلم أن هذا السؤال من القضايا المنطقية ويحتاج فى شرحه إلى بسط ربما يفضى بنا إلى قبض بتقرير أمور لا تكفى

فيها الاشارة ونحن نختصر القول ما أمكن فى إيضاح الجواب عن جميع ما شتمل عليه ملاحظا القواعد الفن فلتعلم أنه قد تقرر فى مبادئ المنطق أن القضية قول محتمل بالنظر إلى ذاته فقط الصدق والكذب بمعنى أن النسبة الذهنية المفهومة من الخبر تحتمل أن تكون مطابقة للنسبة الخارجية الكائنة فى نفس الأمر من غير اعتبار مادل عليه اللفظ أو غير مطابقة لها وتنقسم القضية إلى حملية وإلى شرطية فالحملية هى التى حكم فيها بثبوت شىء لشىء أو انتفاء شىء عن شىء كقولك خير الذكر لا إله إلا الله والشرطية هى التى حكم فيها بغير ذلك والغرض الآن منوط بالحملية منسوبة للحمل الذى هو اسناد أحد الطرفين للاخر إيجابا أو سلبا ولا بد فيها من ثلاثة أشياء من محكوم عليه ويسمى الموضوع ومن محكوم به ويسمى المحمول ومن حكم وبه يصير احد الطرفين محكوما عليه والآخر محكوما به وهو اثبات المحكوم به للمحكوم عليه أو سلبه عنه ويسمى اللفظ الدال على الحكم رابطة تسمية للدال باسم المدلول اذا لحكم فى المعنى هو الربط ويسمى الحكم نسبة ولفظ النسبة مشترك بين ثبوت الشىء للشىء أو انتفائه عنه وبين الحكم الذى هو اثبات أو نفى ثم النسبة المعنى الأول ايجابية كانت أو سلبية لا بد من لها من كيفية تتكيف بها فى نفس الأمر أى صفة تتصف بها بحسب الواقع وتسمى تلك الكيفية مادة القضية وعنصرها بخلاف النسبة الحكمية وهى النسبة بالمعنى الثانى وهى النسبة الايقاعية والانتزاعية أعنى اثبات الشىء او نفيه لأن المتكيف أنواع المادة انما هو النسبة الأولى وتنحصر الاولى فى أربعة أنواع (الاول) الضرورة والمراد بها وجوب

النسبة ايجابية أو سلبية وجوبا عقليا كان ضروريا أو نظريا (الثانى) الدوام أى استمرار نسبة المحمول للموضوع إيجابا أو سلبا (الثالث) الاطلاق وهو ثبوت المحمول للموضوع بالفعل أو نفيه عنه به (الرابع) الامكان وهو كون نسبة المحمول للموضوع غير ممتنعة إيجابية كانت أو سلبية ثم كل من هذه الأنواع الاربعة يكون مطلقا ويكون مقيدا والتقييد إنما يعتبر اذا كان لغير المحمول كالتقييد بنفس الموضوع أو بوقت مثلا واللفظ الدال على الماهية يسمى جهة وتسمى القضية عند التصريح فيها بالجهة موجهة وعند تركه معراة وإن كانت فى نفس الامر لا تخرج عن معنى الجهة وهى حينئذ محتملة لجميع الجهات واذا تقرر لديك هذا فنستلفت النظر الى رسم كل قضية مما ذكر فى تفصيل السؤال فالهيللة قضية بلا شك وتحتمل أن تكون قضيتين بالنظر للمستثنى هل هو متصل أو منقطع كما سيتضح بالبحث فى ذلك فهى أولا قضية سالبة كلية من باب عموم السلب أى عمومه لجميع أفراد الاله غير الذات العلية المستثناة استثناء متصلا لدخول المستثنى فى المستثنى منه بحسب الوضع لانه موضوع لما يعم المستثنى وغيره وان كان خارجا منه بحسب ارادة المتكلم بهذه الكلمة الشريفة خروج الذات العلية من الالهة المنفية بقرينة الاستثناء فيكون من العام الذى أريد به الخصوص وسيأتى زيادة إيضاح لهذا مع ما فيه عند مثبته ونافيه فا(القضية الكلية) عندهم هى التى موضوعها كلى مقرون بما يدل على تعميم الافراد المحكوم عليها سواء كانت مسورة أولا و (القضية الشخصية) وتسمى مخصوصة لخصوص موضوعها وهى ما المحكوم عليه فيها معين فى الخارج كزيد

كاتب أو فى الذهن نحو أبوة زيد لعمرو وثابتة سميت بذلك لتشخص موضوعها ولا شك أن تشخص الذات العلية هنا لا يمكن فلا يجوز اطلاق الشخصية هنا لا يهام التشخص الجسمانى وإن أريد بالتشخص معنى صحيح وهو كون المنسوب اليه معينا لبقاء ايهام التشخص الجسمانى على أن الشخصية عندهم فى حكم الكلية قاله غير واحد و(القضية الحقيقية) هى التى اعتبر فى صدق عنوان موضوعها على ذاته تقدير وجود ذات الموضوع خارجا سواء ماوجد من الافراد أو يوجد ومالا يوجد أصلا لكن مع اعتبار امكان وجوده فالحكم فيها على الافراد المقدرة الوجود الممكنة وجدت بالفعل أم لا و(العنوان عندهم) يكون تمام ماهية الذات نحو كل إنسان حيوان ويكون جزءا لها نحو كل حيوان متحرك بالارادة ونحو كل حساس حيوان ونحو كل ناطق حيوان ويكون خارجا عنها نحو كل ضاحك إنسان وبعض الماشى فرس فمفهوم إنسان فى الاولى ومفهوم حيوان فى الثانية ومفهوم حساس فى الثالثة ومفهوم ناطق فى الرابعة ومفهوم ضاحك فى الخامسة ومفهوم ماشى فى السادسة هو المسمى بعنوان الموضوع و(القضية الخارجية) هى التى اعتبر فى صدق عنوان موضوعها على ذاته وجودها فى أحد الازمنة فلا يتناول حكمها الفرد المقدر الممكن الذى لم يوجد ولا يوجد فيكون معنى كل إنسان حيوان كل ماله وجود فى أحد الازمنة من أفراد الانسان فهو حيوان فلا يدخل فيه ولد زيد العقيم ويدخل فى القسم الاول سميت خارجية لاعتبار الوجود الخارجى فى موضوعها و(القضية الذهنية) هى التى اعتبر فى صدق عنوان موضوعها

على ذات الموضوع وجودها فى الذهن فقط لكونها ممتنعة الوجود خارجا فلا يصح اعتباره كقولنا شريك البارى ممتنع معدوم سميت ذهنية وإن كان الوجود الذهنى لابد منه فى أختيها أيضا لأنه المعتبر فقط فيها بخلاف أختيها ففيهما مع الوجود الذهنى حالة الحكم اعتبار الوجود الخارجى أيضا حال اعتبار الحكم محققا أو مقدرا و(القضية الضرووة) محصورة فى سبعة أشكال وهى الضرورية المطلقة والمشروطة العامة والمشروطة الخاصة والوقتية المطلقة والوقتية غير المطلقة والمنتشرة المطلقة والمنتشرة غير المطلقة وغرضنا من هذه السبعة إنما هو فى الضرورية المطلقة وهى التى حكم فيها بضرورة نسبة المحمول للموضوع مادامت ذات الموضوع أى بوجوبها عقلا كانت النسبة إيجابية أو سلبية أزلية نحو الله تعالى عالم موجود بالضرورة والله ليس بمماثل للحوادث بالضرورة أو غير أزلية نحو كل جرم حادث بالضرورة ولا ليس من الحادث بمخلوق لغير الله بالضرورة سميت ضرورية لذكر الضرورة فيها ومطلقة لاطلاقها عن القيد بوصف أو وقت بخلاف ما بعدها وقضايا الضرورة بالدوام ثلاثة وهى الدائمة المطلقة والعرفية العامة والعرفية غير العامة ومقصودنا فى أولاها وهى (الدائمة المطلقة) التى هى عندهم المحكوم فيها بدوام النسبة مادامت ذات الموضوع نحو كل فلك متحرك دائما ولا شىء من الفلك بساكن دائما سميت دائمة للحكم فيها بدوام النسبة ومطلقة لعدم تقييد بالوصف بخلاف أختيها وقضايا الضرورة بالاطلاق أربعة وهى (المطلقة العامة) والوجودية اللا دائمة والوجودية الضرورية والمطلقة الحينية منسوبة للحين والغرض هنا بالاولى وهى

المحكوم فيها بالنسبة الفعلية من غير تعرض لاكثر من ذلك أى أن محمولها ثابت لموضوعها بالفعل أو منتف عنه بالفعل من غير تقييد بضرورة ولا مقابلها نحو كل إنسان ميت بالاطلاق العام سميت مطلقة لأن نسبتها أي فعلية وعامة لخلوها عن قيد يوجب لها الخصوص بخلاف أخواتها وهناك قضايا أخرى ضربنا عنها صفحا لعدم تعلق السؤال بها وقد بسط القول فيها العلامة أبو العباس الهلالى فى شرحه لنظم مختصر السنوسى فى المنطق للقادرى رحمهم الله وهو معتمدنا فى تحريرها وقد حقق المنـــاط فيها المحقق الصبان فى حاشيته على شرح الملوى للسلم وقد ذكر الشيخ الملوى فى شرحه المذكور بأن بيان هذه القضايا وتميز بسيطها من مركبها افرده بمنظومة شرحها فليراجع ذلك كله وقد تحصل مما ذكرناه أن الكلمة المشرفة لا اله إلا الله مراعاة لاصطلاح المناطقة أنها إن قصد المتلفظ بها الانشاء فليست بقضيـــة والا فهى قضية لكنها تحتمل الصدق والكذب اصطلاحا ولو كانت مقطوعا بصدقها بالنظر الى المخبر بها وهو الصادق المصدق عليه السلام وإنى لأجد فى نفسى مؤاخذة للمناطقة فى إطلاق القضية على ما هو مقطوع بصدقه من هذه الكلمة العظيمة القدر ويصح على اصطلاحهم أيضا أن تكون قضيتين بالنظر للاستثناء فى كونه غير مفرغ فالقضية الاولى هى جملة الاله المنفى والاخبار عن لا بالمحمول المحذوف وثانيها جملة استثنى بمعمولها وهى أيضا بالنظر للاولى كلية لأن موضوعها الذى هو اله كلى وهى أيضا بالاصطلاح بالنظر للثانية شخصية لاشمالها على الموضوع الذى هو أعرف المعارف وإنى لأستنكف من إطلاق الشخص